

KÜLLİYAT YAYINLARI 00001



DÜŞÜNCELERİN SERÜVENLERİ

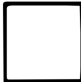
WHITEHEAD

düşüncelerin serüvenleri

Düşüncelerin Serüvenleri Whitehead'in bu en önemli kitabının temelini, bütün'ü ve dolayısıyla insanın varoluşsal hakîkatini kavrama kaygısının bir ürünü olarak medeniyet fikri oluşturuyor. Bütün kavranılamadığı zaman, her şeyin parçalanma ve insanlığın, kendi yok oluşunu hazırlayan bir izafîlikler kaosuna sürüklenme tehlikesi zuhur edebilir. Whitehead, bu kitabında, insanlığın temel varoluş sorunlarının anlamlandırılıp aşılabilmesine ilişkin en köklü çözümün, bütün'ü kavrayıp parça'lara ruh üfleyebilmekten geçtiğini enfes bir şekilde gösteriyor.

Alfred North Whitehead (1861-1947) Çağımızın en büyük düşünürlerinden. Cambridge Eflatuncuları'ndan. Cambridge, Londra, Harward ve Yale üniversitelerinde matematik felsefesi, geometri, cebir ve felsefe dersleri verdi. Russell'la birlikte Principia Mathematica'yı yazdı. Diğer eserlerinden bazıları şunlardır: *The Principle of Relativity*, *The Concept of Nature*, *Science and Modern World*, *Process and Reality*.

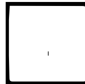
Yusuf Kaplan (1964-) İletişimbilimci, yazar, çevirmen. Bilgi Üniversitesi'nde iletişim teorisi, film teorisi ve kültürel teori alanlarında lisans ve yüksek lisans düzeyinde dersler verdi. BSF Akademi Genel Koordinatörü ve Yeni Şafak yazarı. Çalışmalarını, medeniyet tasavvuru ve "öncü kuşak" sorunları üzerine yoğunlaştırmış durumda.



KÜLLİYAT YAYINLARI

the adventures of ideas	penguin, harmondsworth, 1933
düşüncelerin serüvenleri	istanbul 2008
ara/cı metinler: 0001	düşünce: 001 / çağdaş batı düşüncesi: 001 / whitehead külliyatı: 001
yazarı	alfred north whitehead
türkçesi	yusuf kaplan
genel yayın yönetmeni	yusuf kaplan
editör	ismail doğu
kapak tasarımı	nüans ajans
iç tasarım	yener turan
baskı-cilt	kurtiş matbaacılık tel.: 0212 613 68 94

isbn	978-605-5976-00-2
yayıncı sertifika no	0707-34-008811
birinci baskı	nisan 2008



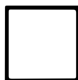
KÜLLİYAT YAYINLARI
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.**kulliyatyayinlari**.com.tr - **kulliyat@kulliyatyayinlari**.com.tr

DÜŞÜNCELERİN SERÜVENLERİ



Alfred North Whitehead

Türkçesi
Yusuf Kaplan



KÜLLİYAT YAYINLARI 00001

KÜLLİYAT MANİFESTO



Yaklaşık iki yüzyıldır, köklü bir medeniyet buhranı yaşıyoruz. Tarihimizde yaşadığımız bu ikinci medeniyet buhranı, sarsıcı bir fetret döneminin zuhur etmesine yol açtı.

Moğol İstilâsı, Haçlı Saldırıları ve Endülüs Medeniyeti'nin çökmesinden sonra yaşadığımız birinci medeniyet buhranı, temelde siyasî bir buhrandı, bir fetret dönemine dönüşmemişti. Bu buhranı, insanlık tarihinin, Asya, Afrika ve Avrupa'dan oluşan merkezî coğrafyasındaki bütün medeniyet geleneklerinin üzerine oturarak, hem bunlardan yararlanan, hem de akîdevî, fikrî ve siyasî bütünleşme gerçekleştiren Osmanlı tecrübesiyle ürettiğimiz çok yönlü cevapla aştık.

Rönesans ve Reformasyon'la başlayan modern / seküler Batı uygarlığı'nın geliştirdiği meydan okuma, dünyada bütün medeniyetlere karşı yıkıcı bir saldırı üretmiş, Toynbee'nin deyişiyle, üç asır içinde, mevcut 26 medeniyetten 16'sını yok etmiş, 9'unu ise fosilleştirmişti.

İki yüzyıldır yaşadığımız ikinci medeniyet buhranı, epistemolojik ve ontolojik bir kopuş ve çift yönlü bir temassızlık doğurdu: Hem İslâm'la, hem de diğer dünyalarla simülatif / sığ ve sahte ilişkiler kurmamıza yol açtı.

Seküler Batı uygarlığının geliştirdiği meydan okuma, Asya, Afrika ve Amerika kıtalarının yürüyüşünü durdurdu; bazı kadîm medeniyet tecrübelerini tarihten sildi; bazılarını fosilleştirdi ya da Japon ve Çin tecrübelerinde gözlemlediğimiz gibi, neo-liberal ve neo-seküler meydan okumayla mutasyona uğrattı.

İslâm medeniyeti, Toynbee'nin yerinde tanımlamasıyla, "Osmanlı'nın durdurulması"yla birlikte, tarihin yapılmasında özne rolü oynama konumunu yitirdi; ilim, fikir ve sanat geleneklerini yeniden-üretemez ve geliştiremez hâle geldi.

Neo-pagan Batı uygarlığı, ikinci sanayi devriminden bu yana büyük bir felsefî kriz yaşıyor: Bu felsefî kriz, hayatın her alanında postmodern relativizm, atomlaşma ve kaos şeklinde kendisini gösterirken, insanın, gezegenimizin ve kâinatın geleceğini tehdit eden boyutlar kazanmış durumdadır.

Dünyanın, bütün kültürlere varoluş ve hayat hakkı tanıyabilecek, yeni bir medeniyet tasavvuruna ihtiyacı var.

İşte biz, Külliyat Yayınları olarak, hâlâ üç kıtanın hem coğrafî, hem de fikrî dinamikler bakımından kavşak noktasında yer alan Türkiye'nin bu medeniyet sıçramasına öncülük edecek tarihsel ben'e ve derinliğe sahip olduğuna inanıyoruz ve bu süreçte üzerimize düşen "rol"ü ve mükellefiyeti yerine getirmek amacıyla yayın hayatına atıldık.

Hz. Mevlânâ'nın pergel metaforundan hareketle, bir ayağını bizim medeniyet dinamiklerimize muhkem bir şekilde basan, diğer ayağıyla bütün medeniyetlere açılabilecek kapsamlı bir yayıncılık projesiyle karşınızdayız.

Külliyat Yayınları, ilim, fikir ve sanat hayatımıza gelenek kurucu, yeni bir soluk getirmeyi amaçlıyor. Bu süreçte, ülkemizde, kültür, sanat, düşünce ve ilim hayatında yaratıcı ve ufuk açıcı açılımlara önayak olabilecek, *medeniyet dili*mizin yeniden kurulmasına imkân tanıyabilecek telif ve tercüme eserlerle bir atılım gerçekleştirmeyi tasarlıyoruz.

Batı'da, Doğu'da ve İslâm dünyasında gözardı edilen fikir, ilim ve sanat geleneklerini belli bir program dahilinde ve sistematik olarak ilk kez ülkemizin gündemine taşımayı hedefliyoruz.

Külliyat Yayınları, *Referans Metinleri*, *Ara/cı Metinler* ve *Ana Metinler*'den oluşan üç ana "damar"da yapacağı yayıncılıkla ilim, fikir ve sanat hayatımıza "öncü" katkılarda bulunmayı amaçlıyor.

Referans Metinler "damar"ında, ilim, fikir ve sanat dünyasının genel / bütün resmini sunabilecek, "ara/cı" ve "ana" metinlerin anlaşılmasında "anahtar" işlevi görecek, hem özlü, hem de kapsamlı ansiklopedi ve sözlük çalışmaları; Ara/cı Metinler "damar"ında, ana metinlerin anlaşılmasını kolaylaştıracak metinler; Ana Metinler "damar"ında ise Doğu, Batı ve İslâm medeniyet havzalarının, geçmişte ve günümüzde üretilen ana klasik metinlerini yayımlayacağız.

Külliyat Yayınları olarak temel ilkemiz şudur: Bütün'ü kavrayamadığımız sürece, hem parça'nın içinde kaybolmaktan, hem de bütün'ü de parçalamaktan kurtulabilmemiz, dolayısıyla önümüze yeni koridorlar açabilmemiz zordur.

İÇİNDEKİLER



"BÜTÜN"Ü KAVRAYARAK "PARÇA"LARA RUH ÜFLEYEBİLMEK



YUSUF KAPLAN

Whitehead, değeri yeterince bilinmeyen çağdaş düşünürlerden biridir. Batı sivilizasyonunun modernlikle birlikte sürüklendiği maceranın getirdiği mecrada, örnekleri iki elin parmaklarını geçmeyecek ender bilge düşünürlerin en ön sıralarında yer alır. Çağını aşmış bir düşünür olduğu için, modernliğin, büyük ölçüde varoluşsal saldırı ve varoluşa saldırı ürettiği bir ortamda göz ardı edilmiş, hakkıyla anlaşılamamış ve değerlendirilememiştir.

Genellemenin sakıncalarını göz ardı etmeden şöylesi bir tespitte bulunmak, Whitehead'in düşüncesini ve nasıl bir düşünür olduğunu kavrayabilmek açısından oldukça kışkırtıcı olabilir: Modernliği de üreten bütün bir Batı sivilizasyonunun fikrî temellerinin atılmasında kilit ve kurucu rol Socrates'e aittir. Socrates, William McNeill'in, "2500 yıllık Batı düşüncesi, Antik Yunan naturalizmi [paganizmi; dolayısıyla, agnostisizmi / bilinemezciliği] ile Hint mistisizmi (gnostisizmi / gizemciliği) arasında gidip gelen bir ifrat ve tefrit hikâyesidir" şeklinde özetlediği (sonuç itibariyle aslında aynı kapıya çıksa da), iki ana damarın yegâne temsilcisidir.

Bu iki ana damardan birincisi, Batı düşüncesinde fizik gerçekliği eksene alan ve özellikle de modern süreçte omurga işlevi gören damardır. Bu birinci damarı, kısaca *agnostik damar* diye tarif edebiliriz. İkinci damar ise, metafizik

gerçekliğe kapı aralayan ama metafizik gerçekliği hakîkî mahiyetiyle kavrayamayan damardır. Bu ikinci damarı ise, *gnostik damar* olarak tanımlayabiliriz.

Birinci damarı, Aristo; ikinci damarı ise Eflatun temsil eder. Eflatuncu düşünce, İskenderiye ekolü üzerinden yeniden yorumlanmış haliyle Thomas Aquinas'a kadarki -gittikçe etkisi azalan- *Kilise Hıristiyanlığı*'nın teolojisinin ve düşüncesinin kurulmasında; Aristocu düşünce ise, en kes/k/in ve belirgin noktasına Kartezyen felsefeyle birlikte ulaşan Thomas Aquinas'tan sonraki Batı düşüncesinin ya da "laik ilâhiyat"ın şekillen/diril/mesinde birinci derecede etkili olmuştur.

Her ne kadar, modern düşüncenin Aristocu düşünce geleneğinin kritik edilmesi sonrasında kurulduğu tartışma götürmez bir gerçek ise de, Aristo'suz bir modern düşüncenin geliştirilebileceğini tahayyül ve tasavvur edebilmek muhaldir. O yüzden, Whitehead, "2500 yıllık Batı düşüncesinin, Eflatun ile Aristo'ya düşülmüş bir dipnot" olduğunu söylerken haklıdır.

Heidegger, Batı'da felsefenin, dolayısıyla düşüncenin, Socrates'le birlikte bittiğini söyler. Bizim gibi pozitivizm'in en kaba ve katı algılama biçimlerinin, -hâlâ olmayan- "entelijansiyamız"ın dünyayı anlama, kavrama ve anlamlandırma biçimlerine tahripkâr ve tahrifkâr bir şekilde sirayet ettiği bir ülkede, Heidegger'in bu tespitinin bir yankı uyandırmasını beklemek elbette ki boşuna bir çabadır.

Batı düşüncesinin, özellikle de modern Batı düşüncesinin ve hayat-dünya tasavvurunun ve tatbikatının teşekkülünde kilit rol oynayan anahtar figür Socrates'tir; Eflatun ile Aristo ise, Socrates'in açtığı kapının, "dışarı"ya (Batı dışına değil, Batı içine) açılan (dolayısıyla, tüm dünyalara, medeniyetlere kapanan / kapatılan ve sırtını dönen) iki ana aktörüdür.

Dolayısıyla, burada şunu demek istiyorum: Socrates olmasaydı, Eflatun da, Aristo da olmayacak, varolmayacaktı belki; ama başka Eflatunlar ve başka Aristolar olacak, varolacaktı tabiî ki. Çünkü insanlık tarihinde, Antik Yunan'da tabiat felsefesine indirgenen tabiatüstü felsefeyle irtibatı flulaştıran; ve insanı, bütün varlıkları, hayatı ve her şeyi anlamlandıran, anlamlandırabilen ve anlamlandırabilecek yegâne aktörün insan olduğunu, bütün anahtarları insanın ve dolayısıyla, insan aklının açabileceğini belirleyen ve belirginleşti-

ren kişi Socrates olmuştu: Belki de, insanlık tarihinde ilk kez, hayatı, hakîkati ve varlığı, kâinat'la ve dolayısıyla, fizikötesi bir güç'le / kaynak'la irtibatını koparak tasvir ve tarif eden düşünür Socrates'ti.

Çünkü ilk kez, Socrates'le birlikte hayatın merkezine insan, insanın merkezine de "akıl" yerleştirilmişti. Socrates'in bilge kişiliği, erdem arayışı, hikmet sevgisi, "aklı" her şeyin merkezine yerleştirmesini; Tanrı'yı da, hakîkati de, hayatı da açıklayabilecek yegâne aktörün, esas itibariyle "akıl" olarak konumlamasını engelleyememişti.

Buradan geldiğimiz nokta şu: Antik / klasik Batı tecrübesini de, Kilise Hıristiyanlığı tecrübesini de, modern / postmodern Batı sivilizasyonu tecrübesini de açıklayan en önemli, en belirgin ve kilit kavram, antroposantrizm, yani insan-merkezciliktir.

İşte Eflatun'u da, Aristo'yu da tek noktada buluşturan kilit kavram, bu antroposantrizm kavramıdır. Aristo metafiziği dediğimiz şey de, Descartes veya Marx'ın metafiziği dediğimiz şey de, antroposantriktir. Burada metafizik, tabiat-üstünden tabiat-altına indirilmiş olsa da, herhangi bir teorinin her şeyi açıklama gücüne sahip olduğu şeklindeki bir metafizik algısıdır. Bu anlamda, Eflatun'un metafiziği de, son kertede, antroposantriktir.

Socrates'le birlikte, büyük ve kuşatıcı varlık tasavvurunun bir parçası olan insan ve insanın tabiatının bir parçası olan "akıl" (ration), *bütün* (=her şeyi açıklama ve belirleme gücüne ve kudretine sahip tek aktif varlık) katına yükseltilmiştir. Bütün (aslî olan), bir şekilde devre dışı bırakılarak, parça (arızî) olan, bütün (asıl) olarak konumlandırılmıştır.

İşte, Whitehead ve eseri, tam bu noktada, bize esaslı şeyler söyler: Kendi terimlerimle ifade edecek olursam, Whitehead, *bütün* kavran/a/madığı sürece, parça'nın her şeyi paramparça ve tarumar edeceğini haykırır bize.

Burada, Whitehead'in nasıl da postmodern durum'la zirve noktasına ulaşan izafîlik sorununa ve izafîleşmenin postmodern süreçte neden olacağı büyük türbülanslara ustalıklı bir dille dikkat çektiğini görüyoruz. Whitehead'in düşüncesinin ve eserinin özeti olabilecek temel tez, bu parça-bütün ilişkisine ilişkin yaptığı, bugün bütün dünya için hayatî önem taşıyan bu önemli tespitte gizlidir. Bu kitabın da, bu kitabın merkezinde yer aldığı bütün Whitehead külliyatının da

kalkış noktası bu'dur, burası'dır. Dolayısıyla, şunu söylemek istiyorum aslında: Whitehead, tam da çağımızın (postmodern durum'un) temel handikaplarına dikkatlerimizi yönlendirmeyi başarabilecek ender düşünürlerden biridir.

Whitehead, Batı sivilizasyonunun küre üzerinde hâkimiyet kurması üzerine, artık medeniyetlerden değil, Batı uygarlığına izafeten tek bir "medeniyet"ten sözedildiği; dolayısıyla, medeniyet fikri'nin, tarihi, tarihin serüvenlerini, izdüşümlerini ve görünümlerini açıklayan bir açıklama biçimi olarak gözden düştüğü, ya da daha doğru bir ifadeyle, gözden düşürüldüğü bir zaman diliminde, tarihi, insanlık tarihini medeniyet fikri ekseninde açıklama kaygısı güden ayrıcalıklı düşünürler arasında ön sırada yer alır.

Medeniyet fikri'nin önemi ve hayatiyeti, bizi, bütün'e, bütün fikri'ne götürmesinde yatar. Aydınlanma düşüncesi sırasında ve hemen sonrasında, medeniyet fikri'nin devre dışı bırakılmasının nedeni, "aklın" (ration'un), dolayısıyla, insanın ve tarihin "keşfedilmiş" olmasıdır. Burada, ülkemizde özellikle yaygın olan bir yanlış anlamaya dikkat çekmekte yarar var: Batı'da Aydınlanma düşüncesiyle keşfedilen "akıl", kültürel ve coğrafî sınırlarla sınırlı, dolayısıyla, sınırlayıcı "tarihsel bir akıl"dır; yani "Aydınlanma aklı"dır. Zannedildiği gibi "evrensel akıl" değil, sübjektif bir akıl'dır.

İşte, tarihi ve insan/lık tecrübesini açıklama mod'u ve modalite'si olarak medeniyet fikri'nin devre dışı kalmasına neden olan olgu, sübjektif, tarihsel bir akıl olan Aydınlanma aklı'nın her şeyi Avrupa-merkezci perspektifin süzgecinden geçirerek algılamaya, anlamaya, anlamlandırmaya ve yorumlamaya soyunmasıdır. Karşı-aydınlanma sürecinde de, bu indirgemeci (Avrupa-merkezci) algılama ve anlama biçimi kısmen de olsa büyük ölçüde devam etmiştir.

Rönesans ve Reformasyon'dan sonraki süreçte, siyasî, ekonomik ve düşünce "devrim"lerinin gerçekleştirilmesi, başta Amerika kıtası olmak üzere bütün kıtaların sömürgeleştirilmesi, 18. ve 19. yüzyıllarda, Avrupalıların kendilerini insan'la, insanlık tarihi'yle özdeşleştirmelerine, "Batı ve diğerleri" (West and the rest) şeklinde keskin bir ayırıma gitmelerine, dolayısıyla, kendilerine aşırı-özgüven duymalarına yetmişti.

İşte bu aşırı-özgüven duygusu, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren emperyalist Avrupa ulus-devletlerinin hem kolonilerinde, hem de yavaş yavaş

Avrupa coğrafyasında ve hinterlandında birbirleriyle kıyasıya bir hegemonya savaşları serüvenine soyunmalarıyla sonuçlanınca, Karşı-Aydınlanma'nın en önemli temsilcileri Romantik yazar, sanatçı ve düşünürlerin Batı dışındaki kültür ve medeniyet coğrafyalarına açılmalarına imkân tanıdı. İşte bu süreç, artık tek bir "medeniyet"ten söz etmenin ne denli tahripkâr sonuçlar doğurduğunun kavranmasını kolaylaştırdı: Oryantalist çalışmalar üzerinden bütün diğer kültür ve medeniyet coğrafyaları, tabiî ki yine Avrupa-merkezci bir perspektifle keşfedilmeye çalışıldı: Bu süreç, Toynbee, Spengler, Berdyaev, Sorokin gibi büyük tarih felsefecilerinin doğmasıyla zirve noktaya çıktı.

Whitehead, bütün bu tarih felsefecilerinden ve medeniyet tarihçilerinden biraz daha erken bir zaman diliminde, medeniyet fikri'nin, medeniyetlerin anlaşılması ve insanlık tarihinin bir bütün olarak okunmasıyla yeniden hayatiyet kazanmasında, özellikle felsefe çevrelerinden çıkmış, handiyse tek düşünürdür. Biraz önce zikrettiğim tarih felsefecileri ve medeniyet tarihçileri, medeniyetlerin doğuş, yükseliş ve çöküş hikâyelerini daha çok sosyal bilimlerin birikimlerinden ve kavramsal çerçevelerinden yola çıkarak anlatırlarken, çok fazla doyurucu olmasa da, bir tür tarih felsefesi yaparlarken, Whitehead, medeniyet felsefesi yapmıştır. Felsefe çevrelerinde, bu anlamda yapayalnız bir serüvene çıkan, handiyse "tek ada"dır o.

Whitehead, insanın tarihsel tecrübesini, bütünlüklü bir bakışla anlamaya ve yorumlamaya çalışmış öncü bir düşünürdür. Onun medeniyet fikri'nin temelini, omurgasını, hatta ruhunu, *bütün* fikri oluşturur. O yüzden, Batı düşüncesinin Aristo izleğini izlemekle, büyük bir yanlışa soyunduğunu söyler gibidir. Batı düşüncesinin, Eflatun'u da Aristolaştırdığını, Aristocu bir Eflatun portresi üzerinden Eflatun'u devre dışı bıraktığını vurgular. Matematiği de metafiziksel idrak üzerinden algılayan Eflatuncu metafiziğin marjinalleştirilmesinin, Batı düşüncesinin ve dolayısıyla, sivilizasyon tecrübesinin en büyük yanlışı olduğuna dikkat çeker. Eğer, *Aristocu Eflatun* değil de, diğer medeniyetlere açılmaya kapı aralayabilecek *hakîkî Eflatun* keşfedilebilmiş olsaydı, Batı sivilizasyonu, bu denli esaslı bir felsefî bunalımla karşılaşmayabilirdi, demek ister.

Bütün fikri, köklü bir felsefî bunalım yaşayan çağdaş Batı sivilizasyonu üzerinden medeniyetlerin bütününü ihata edebilecek ve ilgilendirebilecek bü-

tünlüklü bir medeniyet fikri ve felsefesi üzerinde kafa yormasına imkân tanımış ve çağdaşlarının diğer kültür ve medeniyetlere yaklaşırkenki oryantalist bakışaçıların ayartıcı, ayartıcı olduğu için de sınırlayıcı handikaplarına düşmesini önlemiştir, Whitehead'in. Antik Yunan düşüncesini ve antik Yunan'dan önceki diğer medeniyet tecrübelerinin birikimlerini, kısa bir süre içinde yaratıcı şekillerde kavrayarak, "Batılılardan" (Kilise'den) çok daha esaslı bir medeniyet atılımını ve açılımını Müslümanların geliştirmeyi başardıklarını hiçbir çekince belirtmeden beyan etmesi, bunun müşahhas bir göstergesidir.

Medeniyetlerin iki temel kurucu motorik'i vardır: Birinci motorik, yaratıcı ruh; ikinci motorik ise kurucu irade'dir. Whitehead'in bütünlüklü medeniyet ve insan/lık tecrübesi idraki, onun bu merkezî kitabında, kitabın başlığına çıkarak ifadesini bulmuştur.

Elinizdeki kitabın başlığında, Whitehead'in düşünce serüveninin kalkış noktasını oluşturduğunu söylediğim bütün-parça ilişkisi, ustalıklı bir şekilde özetlenmiştir. Güçlü, köklü, sınanabilecek, sınandığında hakîkaten tasavvur ve tahayyül edilen sonucu verebilecek esaslı bir fikriyat olmadan bir medeniyet tasavvurunun geliştirilmesinden ve tatbikat sahasına konulabilmesinden sözedebilmek çok zordur. Başka türlü söylendikte, Whitehead'in merkezî / en önemli kitabının başlığının ilk teriminde "düşünce"nin olması, onun, düşünce'nin / fikriyat'ın, medeniyet fikrinin yaratıcı ruhunu oluşturduğunu; kitabın başlığındaki ikinci terimin (serüven'in) ise, medeniyet fikrinin kurucu iradesini teşkil ettiğini düşünmesinden kaynakladığını söyleyebiliriz.

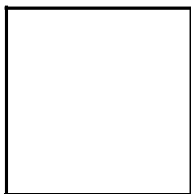
Whitehead'in fikir çatı'sı konusundaki bu tespitlerden sonra, onun bu kitapta telaffuz ettiği çarpıcı fikirlerden bir kaçını burada birkaç cümleyle de olsa öne çıkarmakta, hatırlatmakta yarar olabilir: Whitehead, tarihi, fikrî atılımları ve açılımları oluşturan ve aynı zamanda, fikrî atılımların ve açılımların oluşturduğu "epoch"ların (yaratıcı dalgaların / dönemlerin) yaptığını düşünür. Fikrî atılımların ve açılımların, dolayısıyla, epoch'ların ise, ancak *serüven ruhu* tarafından hayat ve hayatiyet kazandığını söyler.

Medeniyetlerin yükseliş ve çöküş nedenleri konusunda da çarpıcı fikirler geliştiren Whitehead, medeniyetlerin çöküş anlarında / zamanlarında, hi-

civ'de patlama yaşandığına, hicvin yaratıcı bir atılım gerçekleştirerek can çekişmeye başlayan medeniyete az biraz soluk aldırdığına dikkat çeker. Ki, bu önemli tespit, içinden geçmekte olduğumuz, izafîleşmenin bütün insanlığı başa çıkılması son derece zor olabilecek tahripkâr bir nihilizmin eşiğine sürükleyebileceğini söylemenin hiç de kehânet olarak algılanmaması gereken şu postmodern aralığı ve bu aralığın söylemlerini ve duyarlıklarını anlamak, dolayısıyla, insanlığın esaslı yeni arayışlara, köklü medeniyet tasavvurları geliştirme çabasına soyunmasını icbar etmesi bakımından oldukça önemlidir. Önemlidir; çünkü, postmodernliğin bizatihî kendisi, büyük bir hiciv'dir. Bu hicvi, bu hicvin hâkim olduğu insanlık durumumuzu anlamak, yepyeni düşünce serüvenlerine soyunmak bakımından Whitehead'in bu kitabı, bütün'ün yitirildiği, arızî ve geçici olan'ın (parça'nın, atomun ve atomlaşmanın) mutlaklaştırıldığı; arızî olan'ın / parça'nın, medyatik / sanal gerçek yoluyla aslî olan katına yükseltildiği, Paul Virilio'nun deyişiyle, bir "yokoluş estetiği"nin hükümferma olduğu; dünyamızın büyük savaşların, çatışmaların, sonu nereye varacağı bilinmeyen büyük kaos ve katastrofların eşiğine sürüklendiği bir zaman diliminde, bizi fikir serüvenine kışkırtan ve bize birinci sınıf bir fikir şöleni sunabilecek iyi bir başlangıç ve kalkış noktası olabilir.

Külliyat yayınları olarak, insan/lık tecrübesine küllî / bütüncül bir bakışla ve felsefî bir dille bakan, çağımıza çok esaslı şeyler önerebilecek bir düşünürün kitabını yayımlayarak yayın hayatına başlamamız, bu nedenle anlamlı bir girişim olarak görülmelidir.

BİRİNCİ KISIM



sosyolojik düşüncenin serüvenleri

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1\. 1.1. Mümkün olan en geniş uzanımları ve çağrışımlarıyla bu kitabın başlığı -Düşüncelerin Serüvenleri- bütün çeşitliliğiyle zihnî tecrübeler anlamında bir tür bir İnsan Irkının Tarihi olarak değerlendirilebilir. Başlığı bu anlamda düşünürsek, İnsan Irkı, kendi tarihini tecrübe etmelidir; dolayısıyla, tarihin bütün çeşitliliğiyle birlikte yazılabilmesi çok zordur.

Bu kitap boyunca, fikirlerin insanlığın hayatında sahip olabileceği bir tarih *türü*'nü eleştirel olarak inceleyeceğim; ve tezimi, bazı iyi bilinen örneklere gönderme yaparak resmedeceğim. Tezimi resmetmek için seçilen hususî konular, benim bilgimin gelişigüzel sınırla/mala/rı, bu konuların genel ilgilerinin incelenmesi ve modem hayattaki önemi tarafından dikte edilmiş konular olacak. Ayrıca, bu kitaptaki amacımız nedeniyle, burada benimsediğim Tarih fikri, geçmişle birlikte geleceği de içeren, karşılıklı münasebete dayanan ve ortak ilgilerde buluşan bir tarih fikridir. Ayrıntılarıyla işleyeceğimiz olayların seçimi konusunda kalkış noktam, yaptıkları çalışmalara bugün ve geçen üç asırdan bu yana bütün insanlığın büyük saygı duymasına yol açtığı eleştirel düşünen büyük bilim adamlarının çalışmalarında başvurdukları hadiseler olacak.

Teoriler, gerçekler (facts) üzerine inşa edilir; dolayısıyla, gerçeklere dayanan haberler (reports = olaylar), sürekli olarak teorik yoruma tabi tutulur. Doğrudan görsel gözlem, hareketteki renkli şekillerin -"sorgulanabilir şekillerin"- görünümleriyle ilgilenir. Doğrudan işitsel gözlem ise, seslerin işitme fiilleriyle ilgilenir. Ancak, bu şekiller ve gürültüleri gözlemleyen, sözgelişi, yabancı bir ülkenin sarayına Elçi olarak giden ve orada oturan bazı çağdaş gözlemciler, sözde çıplak gerçekleri yorumlarlar ve "bir hayli duygulanan ve büyüyen krizle yüzleşerek alınacak önlemleri açık seçik bir şekilde açıklayan devlet bakanıyla görüştüklerini" beyan ederler. Bu yolla, çağdaş delil, çıplak duyudan başka veriler hakkında varsayımlar da dahil, çağdaş bir yorum olmuş olur.

Daha sonraki bir çağda, eleştirel bilim adamı, delillerini, kendi teorik yargılarına göre geçmiş zamanlarda vukû bulan çağdaş olaylardan [gözlemlerden] seçer. O zamanki çağdaş gözlemcileri eleştirir ve o zamanki çağdaş delillere kendi yorumlarını getirir. Böylelikle, 19. yüzyılın ikinci yarısında hâkim olan tarih okulunun inandığı "pür tarih" tasavvuruna ulaşmış oluyoruz. 19. yüzyıl [pozitivist] tarihçilerinin bu tarih tasavvuru, tarihi, estetik ön-yargıdan, metafizik ilkelerden ve kozmolojik bütünlüklerden mahrum bırakan hayal mahsûlü bir tasavvurdur. Böyle bir tarih tasavvuruna inanabilmek, ancak taşralılığa -bir dönemin, bir ırkın, bir ekolün, bir yönelimin taşralılığına- çakılı ve takılı kalabilmekle mümkündür; ki, bunların, kendi telaffuz edemedikleri sınırlılıklarını yüceltme kabiliyetleri yoktur.

Geçmiş'i bu şekilde tasvir ve tasavvur eden bir tarihçi, insan hayatının önemini neyin teşkil ettiği sorusuna kendi ön-kabulüne bağımlı olarak cevap verir. Hatta, geçmişin yalnızca seçilmiş -siyasî veya kültürel- bir bölümüne kendisini bütün vukûfiyetiyle hasrettiğinde bile, insan tecrübesinin belli bir merhalesinin nihâî üst-zirve ve alt-çöküş noktası'nı neyin teşkil ettiği sorusuna, belli bir ön-yargıya bağlı olarak cevap vermeye devam eder. Mesela, insanlığın siyasî tarihini incelerken, Hegel, zamanındaki Prusya Devleti'ni, Hegel'den bir kuşak sonra Macaulay, zamanının İngiliz anayasal / meşrutî sistemini, bu tarihin nihâî üst-zirve noktası olarak görüyordu. Fikirler ve eylemler hakkındaki nihâî yargı, bu tür örtük ön-kabullere dayanır. Erdemi veya aptal-

lığı, ilerleme veya çöküşü (dekadans'ı), belli bir amaç gözetmeksizin, belli bir yargı/lama standardıyla irtibatlandırmaksızın değerlendiremezsiniz. Bu tür standartlar ve amaçlar, derinlemesine kök saldığı zaman, insanlık tarihindeki fikirlerin itici gücünü oluştururlar.

Ben -burada- fikirler tarihini incelerken, yalnızca "kuru bilgi"ye bağlı kalma fikrinin, zihnimizden atmamız gereken büyük bir soyutlama olduğu inancıyla hareket edeceğim. Bilgi, duygu ve amaç, aksesuarlarını daima beraberinde getirir. Ayrıca, fikirlerin genellendirilmesinde türlü derece/lendirme/ler olduğunu her zaman hatırda tutmak zorundayız. Dolayısıyla, genel bir fikir, bir ırkın özel şartları ve medeniyet merhalesi tarafından belirlenen özel formlar halinde tarihte vukû bulur. Büyük genel durumlar, nadiren doğru sözlü ifadelere yansır. Bunlar, söz konusu edilen çağa uygun özel formlar aracılığıyla yansıtılır. Ayrıca bunlara eşlik eden duygusal durumlar, kısmen, üstün genelliğin ürünü olan boş bir önem duygusundan; kısmen de, genelliklerin kendilerini gösterdikleri özel formların özel ilgilerinden kaynaklanır. Bazı insanları bayrak ve millî marş, bazılarını ise kendi ülkelerinin temsil ettiği boş bir medeniyet duygusu formu, coşturmaya, galeyana getirmeye yeterlidir. İnsanların kahir ekseriyetinin bu iki duygu formunun kökenleri aynıdır, iç içe geçmiştir.

Gibbon'ın tarihi, tarihin bu iki yüzünü de içerir, gözler önüne serer. Bir yandan, bize, bin yıllık bir tarih boyunca Roma İmparatorluğu'nun Düşüş ve Çöküş hikâyesini anlatır. İmparatorluğun, gücünün zirvesindeykenki azametini, askerî örgütlenmesini, taşra idaresini, ırkları birbiri içinde eritmesini, iki dinin yükselişini ve birbiriyle çatışmasını, Grek felsefesinin Hıristiyan teolojisine nüfûz edişini görürüz. Gibbon bize, askerlerin, devlet adamlarının, filozofların ve papazların azametlerini ve zaaflarını; pathos'u [acı'yı], kahramanlığı, insanlığın muazzam bir tablosunu sunar. Bize, insanlığın mutluluğunu ve korkunç hayaletlerini gösterir.

Ama öte yandan da, bu tarih, Gibbon'ın kendisinin konuştuğu bir tarihtir aynı zamanda. Gibbon, zamanının hâkim ruhunun ete kemiğe bürünmüş bir örneği olarak ortaya çıkıyordu. Böyle bir yöntem izlemekle, Gibbon'ın tarihi, bize başka bir hikâyeyi anlatmış oluyor. Gibbon'ın tarihi, 18. yüzyılın zihniyetinin kayda geçirilmiş bir örneğidir: Bu metin, aynı anda, bir yandan,

Roma İmparatorluğu'nun ayrıntılı bir tarihi; öte yandan da, modern Avrupa Rönesansı'nın gümüş çağının genel düşüncelerinin bir geçit resmidir. Bu gümüş çağı, tıpkı 17 asır öncesinin Roma'sındaki Barbarlar ve Hıristiyanlar karşıtlığında olduğu gibi, Buhar Çağı ve Demokrasi Çağı karşıtlığının etkisiyle kendi yıkımının tohumlarını bünyesinde barındırıyordu. Böylelikle Gibbon, bir yandan, Roma İmparatorluğu'nun Düşüş ve Çöküşü'nü anlatırken; öte yandan da, içinde yaşadığı çağın kültürünün, Düşüş ve Çöküş'ün eşiğinde olduğunu gösteriyor.

1.1.2. Düşünce tarihinde, son zamanlardaki Buhar ve Demokrasi Çağı ile klasik uygarlıktaki Barbarlar ve Hıristiyanlar mukayesesinde de görüldüğü gibi bir *dikotomi* hüküm sürer: Buhar ve Barbarlar, her biri kendi çağlarında kendi çağlarının uygarlıklarını, devralınan düzen anlayışından uzaklaştıran "anlamsız aracılar"dı. Bu anlamsız aracılar, Grek yazarlarının (Eflatun'un *Timaeus*'unda ve dönemin bütün düşünürlerinde görüldüğü gibi) kimi zaman "icbar" ve "şiddet" olarak adlandırdıkları şeylerdir. Bu aracıların kendi aralarında genel bir koordinasyonla ortaya çıktığı durumları "icbar", münferit ama gürültülü patlamalar şeklinde zuhur ettiği durumları ise "şiddet" olarak adlandırıyorlardı. İşte tarihin görevlerinden biri, her çağın kendine özgü "icbar" ve "şiddet" olgularını göstermektir. Modern zamanlarda Demokrasi, Roma İmparatorluğu'nda ise Hıristiyanlık, vaatlerden kaynaklanan ve vaatlere kaynaklık eden gelişkin inançların örneklerini oluştururlar. Onların gücü, mevcut sosyal kurumları koruyan ve şekillendiren, kendilerinden önceki inançlarla, alışkanlıklarla pek de fazla uyuşmayan, geçinemeyen bilinçli olarak formüle edilmiş idealler olmalarıydı. Sözgelişi, Hıristiyan teologu İskenderiye'li Clement'i, eski döneme ait geleneklerden, alışkanlıklardan uzak durmaya çağırdığını görüyoruz. Bu Hıristiyan idealleri, çağlarını şekillendiren ikna araçlarıydı.

Bir çağdan diğerine geçişin izleri, Buhar ve Demokrasi, ya da -eğer isterseniz- Barbarlar ve Hıristiyanlar mukayeselerinde gözlemlenebilir. Anlamsız aracılar ve formüle edilen vaatler, insanlığı, eski'de kök salan bir çağdan bir başka çağa taşırken ortaya konan iş ve çabada işbirliği yaparlar. Değişim dönemi, bazen bir umut çağıdır, bazen de umutsuzluk çağı. İnsanoğlu ipleri elinden kaçırdığı zaman, kimi zaman kendisini Yeni bir Dünya'nın keşfedilmesiy-

le "ipleri" yeniden eline geçirir; ama kimi zaman da kayalara vuran büyük dalgaların, yürüyüşünü durdurmasıyla artık büsbütün kaybeder elindeki "ipleri". Roma İmparatorluğu'nun çöküş'ü, uzun bir umutsuzluk döneminden sonra gerçekleşti. Oysa Buhar ve Demokrasi, umut çağına aittir.

Bu iki tür "geçiş çağları" arasındaki karşıtlıkları mübalağa etmek kolaydır. Bu mübalağa iş/lem/i, hâlen mevcut olan kaynaklara dayanır. Peki, kimin duygularını ifade ediyor bunlar? Kaldı ki, Roma'nın en kötü düşüş dönemlerinde bile, barbarlar, hayattan kâm alabilecek kadar memnundular hayatlarından! Attila ve sürülerine göre, Avrupa'yı istilâları, o zaman Avrupa'da hâkim olan monoton pastoral hayattan kurtulabilmenin keyif verici bir dönemiydi. Ancak biz, dondurucu bir kış gecesinde, örneğin Kuzey İtalyan şehirlerinin "duvar"larında yankılanan gözcülerin şarkılarını ve feryatlarını tecrübe ettik bir zamanlar. Bu örnekten kalkarak, ayırım/cılık yapmak kolay gelebilir; barbarlık ve uygarlık, birbiriyle bağdaşmaz; biz, uygarlıktan yanayız. Bu dönemde Orta Asya'nın sosyal durumu hakkında şimdi bir şeyler bilebildiğimiz ve Padua ya da Aqueileia'nın surlarında nöbet tutan nöbetçi asker tasvirinin Hun'ları hiç de doğru bir şekilde tasvir etmediği için burada dikkat çektiğim noktayı kabullenmekten vazgeçiyorum.

Başarıyla gerçekleştirilen her geçiş çağında, yok olmaya yüz tutan, alışkanlık haline gelen şaşırtıcı aptalca uygulamalar ve duygulara da, yeşermeye başlayan yeni karmaşık alışkanlıklara da rastlamak mümkündür. Bu iki karşıt olgu arasında, ya yokolmaya yüz tutan bir tehlikeden ya da hem çöküşün acılarını, hem de taze bir hayatın tatlarını aynı anda içeren uzun süren karışıklık döneminden sonra oluşan bir anarşi hattı uzanır. Bu anlamsız aracılar hakkındaki tahminlerimizde, her şey, bizim eleştirel duruş noktamıza bağ/ım/lıdır. Başka bir deyişle, bizim düşünce tarihimiz, tarih düşüncemizden türer; dolayısıyla, bizim entelektüel duruşumuza dayanır.

İnsanlık, tabiî ki, büsbütün aptal değildir; bu bağlamda, diğer hayvan ırklarından ayrılır. Yine de, hayvanlar dünyasının tarihinde, hatta insanın atası olan hayvanlar arasında, ister önceden ifade edilmiş bir amaç formunda olsun, isterse daha sonraları, zamanla ulaşılan bir yaklaşım biçiminde olsun, çağdaş entelektüel ifadeden mahrum davranış biçimleri tarihine misal teşkil

eden uygulamalarında da geçişler [geçiş dönemleri] söz konusudur. Sözgelişi, ormanların gelişmesiyle vücut bulan uzak bir dönemde, bazı memeliler ağaçlara tırmanıyorlar ve maymun oluyorlardı; ama daha sonraları, uzun bir zamandan, bir kesinti diliminden sonra, ormanların yokolmaya yüz tutmasıyla birlikte, aynı ırk [tür], ağaç'tan çıktı ve insan oldu.

Burada, yağmurların ve ağaçların veya kaba-saba barbarların ya da kömür, buhar, elektrik ve petrol'ün neden olduğu, anlamsız yönüyle bir tarih var karşımızda. Ama yine de, tarihin bu anlamsız cephesi bile, bunun büsbütün anlamsız olduğunu kabullenmeyi reddeder: Sözgelişi, yağmurlar ve ağaçlar, tabiatın büyülü düzeninin [ayrılmaz] parçalarıdır: O yüzden, Attila'nın Hunlarının da kendilerine özgü bir entelektüel duruşları vardı; üstelik de bu bağlamda, pek çok bakımdan dejenere olmuş Romalılarınkine, şaşırtıcı bir şekilde tercih edilebilir entelektüel bakış açısıydı bu. Kömür ve buhar çağı, geçiş dönemine mesafe aldırtmak için yoğun çaba gösteren belli kişilerin entelektüel kabiliyetleri [ve marifetleri] nedeniyle her şeye nüfûz etmiş, kök salmıştı. Ama sonunda, yağmurlar, Hunlar ve buhar makineleri, Grek düşüncesinde de ifadesini bulduğu gibi, zorunlu ihtiyacı temsil ediyordu; ve bütün bu özellikleriyle, entelektüel olarak ifade edilebilen insan idrakinden yoksun bir insan ve insanlık anlayışının zuhuruna yol açmıştı. Parçalı entelektüel melekeler (agencies) maymunu insan, klasik uygarlığı Ortaçağ Avrupası'na dönüştürmek, Sanayi Devrimi'yle birlikte Rönesans'ı aşmak için kör bir işbirliği yapmıştı. Bilmiyordu ki insanoğlu, ne yaptığını.

1.1.3. Bu kitabın üzerinde yoğunlaştığı insanlık tarihi bölmesi, medeniyetin Yakın Doğu'dan Batı Avrupa'ya nakliyle ilgileniyor. Burada üzerinde yoğunlaştığımız mesele, etkili bir şekilde kullanımları, medeniyeti oluşturan dinamik iki ya da üç ana düşüncenin hikâyesiyle sınırlıdır. Bu düşüncelerin izi, Yakın Doğu'nun kadîm dünyasından günümüze gelinceye kadar yaşanan süreçte takip edilecektir. İster coğrafya, ister zaman, isterse aslî özelliklerinin sahip olduğu sınırlardan söz edelim; bir medeniyetin sınırları, sınırsızdır. Bu belirsizlik, daha çok özellikle Batı Avrupa'nın doğu sınırlarını ve Yakın Doğu'nun sınırlarını karakterize eder. Ayrıca bu sınırlar, zamanın geçmesiyle birlikte zamanla med-cezirli bir seyir takip eder. Yakın Doğu, parlak döneminin son merhalesin-

de, Atlantik Okyanusu'na kadar uzanıvermişti. Ama azametinin ilk merhalelerinde, Grekler çağının hemen öncesinde, Nil Vadisi'nden Maveraünnehir'e, Hint Okyanusu'ndan Karadeniz'e ve Hazar Denizi'ne kadar geniş bir alana yayılmış; ayrıca, Ege Havzası'na ve daha sonraları ise Batı Akdeniz'e derinlemesine nüfûz etmişti. Ama bu tartışmada, Yakın Doğu, modern Avrupa'nın kökeni ve arkaplanı işlevi görmesi açısından bir önem arzedecek bizim için.

Elinizdeki araştırmanın temel kaygısı, kültür tarihinde müşterek yeni bir unsur teşkil eden Batı uygarlığındaki hususî aktörleri göstermektir. Tabiî ki, hiç bir yenilik, büsbütün yeni değildir. Münferit olarak mevcut olan ve bireylerin rüyaları katına yükselen, ya da diğer zihniyet biçimlerini az çok etkileyen ve büyüleyen bu faktörler, geç Avrupa uygarlığında yeni bir önem kazandılar. Burada bütün mesele, vurgu değişiminin nasıl gerçekleştiğini anlamak; ve bu vurgu değişikliğinin, Batı Dünyası'nın sosyolojisi üzerindeki etkilerini teşhis etmektir. Buradan kalkarak, modern sosyolojik gelişmelerin ayrıntılı eleştirisinin gerektirdiği bazı fikrî varsayımlar çıkarabilmemiz mümkün olabilir. Böylelikle, insanlığın Dünya'sını ilerletmekte söz konusu etkilerin ne tür roller oynadığını tespit edebilmemiz imkân dahiline girecektir.

Medeniyetin Doğu'dan Batı'ya naklini konu edinen bu hikâyede, Yahudi, Helenik ve Helenistik dönemler, aynı ölçüde, Avrupa zihniyetinin ilk evresindeki farklılaşma sürecinde Yakın Doğu'nun ileri karakolları olarak; ya da meşaleyi tutuşturan ve manevî bağımsızlıklarını başarıyla gerçekleştiren ilk Avrupalı gruplar olarak müştereken inceleme konusu yapılabilir. Bunlar arasında Yahudiler ve Yunanlar, genelde insanlığın, özelde münferit insanın statüsü ile genel zihniyet egzersizinin disiplini ve yönüne ilişkin fikirleri Avrupa'ya tanıtmışlar; ve bütün bunlar topyekün olarak, Avrupa ırkları içinde neşvünema bulan modern ilerleme merhalesini başlatmışlardır. Bu kitabın ilk kısmı, insan türü hakkındaki fikirlerden kaynaklanan ve bu fikirlere kaynaklık eden sosyolojik işlevlerin en genel yönüyle meşgul olacak; ikinci kısmı ise, kadîm Yunan ve Yahudi düşüncesinin ürünü de olan modern ontolojik ilkelerle iştigal edecek. Bu iki tür genel kalkış noktasının biri ya da diğerinin geliştirdiği düşüncelere gösterilecek basit bir ilgi bile, insanlığın bakış'ındaki yeniliğin kesbedilebileceği ana kaynak olduğunu gösterecektir.

İKİNCİ BÖLÜM



İNSAN RUHU

12.1. Herhangi bir insan toplumunda, her eylemin ayrıntısına rengini veren temel bir fikrin, bu grubun münferit üyelerinin statülerine ilişkin genel idrakin bir sonucu olduğu gerçeği, özel bir önem verilmeksizin kabul edilir. Bu toplumlar, medeniyete dönüşürken, bu toplumların üyeleri birbirlerini, ortak duyguların, tutkuların, rahat ve rahatsızlıkların, idraklerin, umutların, korkuların ve amaçların coşkusunu yaşayan bireyler olarak tanırlar. Ayrıca karakterlerin ayrıntılı özelliklerini, "doğru" ve "yanlış"a, "güzel" ve "çirkin"e, "iyi" ve "kötü"ye ilişkin yargıları ayırt etmeyi mümkün kılan entelektüel kuvvetler var bir de. Biz, bu tür tecrübe kümelerini bilinçli bilinçsiz, belirli belirsiz uygulayan bir hayat sürdürüyoruz; ve bu varoluş yolları'nı başkalarına [aktarıyor ve] atfediyoruz.

Ne ki, medeniyetin ilk merhalelerinde, bu tür tecrübeler ve inançlar, yalnızca bir zaman meselesidir. Bunlar, kendilerini, düşünce yüklü araştırmalardan tecrit etmek için keskin bir fikrî reaksiyona neden olmazlar. Dolayısıyla, böyle bir insan/lık idrakinden kaynaklanan bir alışkanlık / değişiklik söz konusu değildir. Böylelikle, bir toplumun çeşitli üyeleri, birbirlerini, duruma göre takdir de edebilirler, tahrip de; birbirlerine saygı da duyabilirler, emir de verebilirler. Müşterek bir örgütlenme de vardır, kendilerini yavaş yavaş izahlara / açıklamalara dönüştüren inançlar da.

Burada, en az üç bin yıldan oluşan bir dönemi, medeniyetin modern zirvesine ulaştığı son evrelerini tartışacağız. Düşünürler henüz görülmeye başlamıştır ufukta. Görev fikri doğmuş, belli bir tarife kavuşmuştur. Hepsinden de önemlisi, ruh -yani zihin- kavramı belirivermiş ve belirginleşmiştir. Aşama aşama doğuşunun bu ilk merhalesinde, bu muazzam fikir, tabiatta vukû bulan hayretâmiz olayları algılamakta ve anlamakta anahtar vazifesi gören bir işlev görecek şekilde kullanılır olmuştur. "Tabiat'ın iki apaşikâr özelliği", diye yazar Lytton Strachley, "güzellik ve kudreti'dir". Güzellik, insan idrakin/d/e, kuvvet'ten daha geç doğmuştur. Ayrıca, düşüncenin ilk evrelerinde, Tabiat'ın gücü, Tabiat'ın "ruhu" (minds) olmuştur; vahşî, acımasız ama kontrol edilebilir bir ruh. Medeniyetin bütün merhalelerinde popüler tanrılar, kabilevî hayatın ilkel zorbalıklarını temsil eder. Dinin geliş/mes/i, bu tanrıların lanetlenmesiyle başlamıştır. Putperestliğin ana özelliği, mevcut tanrılarla iktifa etmektir.

İnsan hayatında asil bir isyankârı kışkırtan faktör, güzelliğin, entelektüel yetkinliğin ve görev duygusunun kıymetini bilebilme kabiliyetleri üzerine bina edilen eleştiri duygusunun yavaş yavaş önem kazanmaya başlamasıdır. Buradaki ahlâkî unsur, tecrübeyle ortaya çıkan diğer faktörlerden türer. Zira, aksi takdirde görev fikri, üzerinde ve kendisiyle bir iş/lem yapılmasını mümkün kılacak bir muhtevadan yoksundur, yoksun kalır. Çünkü ahlâk, asla boşlukta oluşmaz. Dolayısıyla, tecrübe neticesinde vücuda gelen temel faktörler, birincisi, iştihâ ve tatmin'in yanı sıra, sevgi, sempati, gaddarlık gibi hayvânî tutkular; ikincisi de, bilinçli olarak haz alınan güzellik ve entelektüel kavrayış gibi daha insanî tecrübelerdir. Burada, entelektüel farkındalık ya da kavrayış, gelişigüzel olarak irtibatlandırdığımız "gerçek" kavramından çok daha geniştir. Çıplak kaba gerçek'ten bağımsız olan, düşüncenin incelikli ve büyülü bir başka düşünceyi idrak, fark ve tefrik edebilmesi gibi muazzam bir kabiliyeti vardır insanın. Biz bu ince kabiliyeti, "güzellik" olarak adlandırabiliriz. Ama hissedilebilir güzelliğe uygun şekilde coşkulu bir niteliğe büründürülmeye ne kadar yatkın olduğu tartışmalı olursa olsun, entelektüel güzellik, metafor olarak alırsak, yine de güzeldir, denilebilir. Aynı şey, ahlâkî güzellik için de geçerlidir. Bu üç tür karakterin üçü de, mümkün olan en yüksek idealin tatmininin

gerçekleştirilmesine katılırlar. Bu anlamda, güzellik Kâinat'ın Eros'unun nihâî memnuniyetini sunan bir kavram olarak nitelendirilebilir.

Avrupa düşüncesi için, medeniyetin en fazla rahatsızlık duyduğu bu eleştirel hoşnutsuzluğun etkin ifadesi, Yahudi ve Yunan düşüncesi tarafından sunulmuştur. Burada söz konusu edilen bütün edebî zevkler ve söz konusu meselelerin tarifleri bağlamında bunun en iyi ifadesi, Eflatun'un diyaloglarında bulunabilir. Orada Eflatun'u, şairlerin geleneksel tanrılarını eleştirirken -ki zaten Eflatun, şairlerin hepsini sitesinden kovmuştur- ve insan ruhunda gizli olan kabiliyetleri tahlil ederken görürüz. Eflatun'un dini, bir bakışının ebedî güzellik üzerine odaklandığı, Tanrı'nın ne olabileceğine ilişkin geliştirdiği tasavvurda görülebilir; Eflatun'un sosyolojisi ise, tam tarifinin, tanrıların doğasına uygulanmasını gerektiren bir tabiat anlayışı dolayısıyla, insanın ne olabileceğine ilişkin geliştirdiği tasavvurdan neşet eder. Bu iki şey arasında, Yahudiler ve Yunanlar, bir hoşnutsuzluk idraki programı geliştirmişlerdir. Ancak, hoşnutsuzlukların değeri, kemâl arayışlarını hiçbir zaman terk etmeyen umutlarında gizlidir.

1.2.2. Dönemleri değiştirme kudretine sahip entelektüel melekeler, bu kitabın temel konusudur. Entelektüel melekeleri incelediğimizde, onların, biri genel fikirlerden, diğeri de oldukça hususîleşmiş kanaatlerden oluşan kabaca iki tür'e ayrıldıklarını görürüz. Genel fikirler arasında, şeylerin tabiatına, insan toplumunun mümkünlerine, münferit insanların davranışlarına rehberlik edecek nihâî hedefe ilişkin kavrayışları ifade eden yüksek küllî'lik fikirleri vardır. Yüksek aktiviteleriyle mücehhez olan dünyanın her bir çağında, bu çağların zirve noktasında ve bu zirve noktaya ulaşan melekelerde, örtük olarak benimsenen, mevcut eylem biçimleri üzerinde kendine özgü tarzda etkiler ve izler bırakan bazı derûnî kozmolojik tasavvurlar görülür. Bu nihâî / mutlak kozmoloji, yalnızca kısmen ifade edilir; ve bu tür bir ifadenin ayrıntıları, ateşli tartışmalara yol açan bu kozmolojinin hâkim olduğu vasatta türetilmiş hususî meselelere nüfûz eder. Bir çağın entelektüel mücadeleleri, ifade edilmeye apaşikâr ihtiyaç duyan ve fazlasıyla genel olduğu için ifade edilebilmesi biraz zor olan ilk prensipler üzerinde genel bir anlaşmaya varılmasını ortadan kaldıran bu ikinci tür genelliklerin [küllîliklerin / bütünsel-

liklerin] biraz önce söz konusu ettiğimiz son meseleleriyle ilgilenir. Her bir dönemde, düşünme biçimlerinin genel bir formu vardır; ve bu form, tıpkı soluduğumuz hava gibi, öylesine şeffaf, öylesine her şeye nüfûz edici ve öylesine zorunlu bir şeydir ki, bunun farkına, ancak yoğun bir çaba gösterdiğimiz zaman varabiliriz.

Kolayca ifade edilmeye müsait bir örnek bulabilmemiz için, bu mutlak küllîliğin altına inmek zorundayız. Örneğin, siyaset teorisi alanında, klasik Akdeniz medeniyetindeki algı biçimlerindeki farklılığı göz önünde bulundurun. Pericles'le Cleon, Aristo ile Büyük İskender, Marius ile Sula ve Çiçero ile Sezar arasındaki farklılıkları düşünün. Buna rağmen, bunların hepsi de, bütün siyaset teorisinin temelinde kök salan aslî bir fikir konusunda hemfikirdiler. "Klasik" olarak nitelendirdiğimiz Helenik ve Helenistik Roma uygarlıkları tarihi boyunca, uygar bir insanın uğraşmasına yakışmayan hizmetleri yerine getirmekle yükümlü büyük bir köle nüfusunun var olması gerektiği evrensel olarak kabul ediliyordu. Başka bir deyişle, bu dönemde, uygar bir toplum, tek başına kendi kendine yeter, kendi kendini besleyebilecek bir toplum değildi. Uygarlaşmış kesimleri besleyebilmek, ayakta ve hayatta tutabilmek için, barbarlardan oluşan büyükçe bir sınıfın sosyal yapıya dahil edilmesi gerekiyordu. Kompleks bir şehir medeniyetinin, kölelik kurumuna pratikte veya örtük olarak ihtiyaç duyduğu varsayımı öylesine cihanşümul olarak yaygındı ki, medenî hayatın ilk merhalelerinin şekillenmesine izin veren şartlarda çok iyi temellendirilmiş bir gerekçeye ve nedene dayandığını varsayabiliriz. Mesela, Mısırlıların tuğlaya ihtiyaçları vardı; o yüzden Yahudileri zaptetmişler ve esir almışlardı. Babil kulesinin eşlik etmesiyle birlikte vukû bulan dillerin karışması meselesi, bugüne kadar gelen destan formu itibariyle belki tarihsel olarak doğru olamayabilir; ama bu, en azından, şehirlerin inşasında mekanize insan gücü sağlayan köle nüfuslar arasında ırkların karışmasını açıklayabilen iyi bir referans olarak görülebilir.

Antikitenin dünyasında varolan temel siyasî kargaşaların ve sorunların bugün de tam olarak ortadan kaldırılamadığını gözlemliyoruz. Eflatun'un tartıştığı her problem, bugün de canlılığını ve geçerliliğini koruyor. Ama yine de, antikitede ve modern dönemde geçerli olan siyasî teoriler arasında gözle

görülür bir farklılık var. Sözgelişi, antikitedeki toplumların hepsinin üzerinde ittifak ettikleri bir siyasî temel ve öncül konusunda biz onlardan ayrılıyoruz: Kölelik, antikitenin siyasî teorisyenlerinin temel öncüllerinden biriydi. Özgürlük ise, bugünkü siyaset teorisyenlerinin temel öncüllerinden biri. O zamanın düşünürleri, kölelik doktrinlerini, belli başlı ahlâkî duygularla ve sosyolojik uygulamayla bağdaştırmakta bir hayli zorlanıyorlardı. Günümüzde ise biz, sosyolojik spekülasyonlarımızı, özgürlük doktrinimizi, kafa karıştırıcı, izah edilmesi oldukça zor; ve ancak, hiç de hoşnut olunmayan, ama bir zorunluluk olarak kabul edilen başka somut gerçeklerle bağdaştırmakta zorlanıyoruz. Yine de, bu tür gözlemler yapıldığında bile, Özgürlük ve Eşitlik, modern siyasî düşüncenin, sonradan yapılan kusurlu gözlemlerle birlikte bile olsa, vazgeçilmez bir öncülünü oluşturuyor, Kölelik de, aynı şekilde, antikitenin temel toplumsal / yapısal temelini teşkil ediyordu. Her iki dönemin düşünürlerine göre de, Tanrı, büyük bir kaynak / dayanak'tı: Dünya üzerindeki pek çok şey, O'nun Bakış'ı olmaksızın idrak edilemezdi. Antikite toplumu ile modern toplum, bu konuda, birbirlerine tam karşıt yönlerde ve yerlerde duruyorlardı.

1.2.3. Kendi insanî temellerinden ve özelliklerinden neşet eden bu temel insan hakları fikrinin gelişimi, düşünce tarihinde önemli bir atılımı temsil eder. Bu temel insan hakları fikrinin şekillenmesi ve etkin bir şekilde kök salması, -uygarlığın daha sonraki evrelerinde o kadar olmasa bile- bir zafer olarak görülebilir. Bu hususî örneğe ait olan tarih türünü incelediğimizde, genel fikirlerin nasıl doğduğunu ve kök saldığını göreceğiz.

Büyük klasik uygarlık, iki temel gerçek açısından şayan-ı hayrettir: Birincisi, özellikle Roma İmparatorluğu zirve noktasındayken, kölelik de zirve noktasına çıkmıştı. O zaman kölelik, ihtiyaç duyulması, miktarı, ürkütücülüğü ve tehlikesi bakımından tam zirve noktasına ulaşmıştı. Daha önceki daha basit "toplum"larda kölelik, bir avuç talihli azınlığa ya da toplum içindeki bir avuç talihli kişiye tanınan tesadüfî bir nimet, bir hak olarak görülebiliyordu. Ancak, klasik uygarlığın bin yılı boyunca, uygar olabilmek, köle-sahibi olmak olarak görüldü. Bazı köle-sahipleri yumuşak başlı, bazıları zalimdi; ama çoğu da muhtemelen mutedildi. Eflatun'un *Symposium*'undaki Agathon (evsahibi), kölelerine ve misafirlerine olabildiğince nazik davranan biri olarak resmedilir.

Çiçero ile genç Pliny, birbirlerine yazdıkları mektuplarda, beyefendi, birer üstad tavrı sergilerler. Ancak, genelde Roma'nın kapitalistleri, o devasa malikaneleriyle, antikitede uygarlığın inşasında katı yürekli olmanın zorunlu olduğu inancını temsil eden kişilerdi. Üretkenlik, beraberinde zorbalığı da getiriyordu. Bu tür kötülükler artmaya başladığında, bunlar ya yeni bir davranış ilkesinin devreye girdirilmesiyle düzeltiliyor, ya da toplumu tahrip ediyordu. Klasik uygarlıklarda bu alternatifler istisnai değildi, zaman zaman uygulanıyordu.

Şimdi, klasik dönemin şayan-ı hayret ikinci özelliğine geliyoruz. Bütün sistemi etkili bir şekilde eleştiren ahlâkî ilkeler, ilk dönemde geliştirilmişti. Atinalılar, köle-sahibi kişilerdi; ancak Atinalıların, kölelik kurumunu insanîleştirdikleri gözleniyor. Eflatun, aile kökeni ve inançları bakımından aristokrattı ve muhtemelen köleleri vardı. Ancak, Eflatun'un *Diyaloglar*'ını, insanlığı aşağılayan fikirleri nedeniyle rahatsız olmadan okuyabilmek pek kolay değil. Ayrıca, Roma İmparatorluğu'nun Stoa'lı hukukçuları, büyük ölçüde, insan tabiatının tabiî haklara sahip olduğu ilkesinin itkisiyle bir hukuk reformu yapmışlardı. Ama yine de, ne insancıl köle-sahipleri, ne bilge Eflatun, ne de zeki hukukçular, köleliğe karşı bir kampanya başlatma ihtiyacı hissetti. Köleliği, zaman öyle gerektiriyor diye düşünüyorlardı. Zira kölelik, toplumun yapısında köksalmıştı; oysa bu zorunluluk, bütün küllî ilkelerin alanını [geçerliliğini] sınırlıyordu. İmtiyazlar söz konusuydu; pratikte kabul etmek zorunda olduğunuz sürece sonuç getirici imtiyazlardı bunlar.

İşte burada, büyük fikirlerin geliştirildiği ilk merhaleyle karşılaşıyoruz. Büyük fikirler, küçük ama yetenekli bir grubun zihninde spekülatif önermeler olarak doğmaya başlar. Bu fikirler, sosyal hayatta özel işlevleri olan bir dizi liderin elinde hayatta sınırlı tatbikat imkânı bulurlar. Genel fikir'in ne kadar ilham verici olduğunu ve müreffeh bir toplumun huzurunu bozma konusunda ne kadar az bir etkiye sahip bulduğunu açıklayan bir yığın literatür üretilir. Yeni bir fikir aracılığıyla bir geçiş süreci gerçekleştirilir. Ama genelde sosyal sistem, yeni ilke'nin tam enfeksiyonuna karşı aşılanmış, direnç noktaları geliştirilmiştir.

Ne var ki, genel / küllî fikir, mevcut düzen için daima bir tehlike teşkil eder. Genel fikrin toplumda çeşitli şekillerde tatbik edilmesi, bir reform prog-

ramının yürürlüğe konulması anlamına gelir. Her hangi bir zaman diliminde insanlık, mutsuzluğunun belirginleşmesi üzerine, böylesi bir programı fırsat bilerek uygular ve bu programın doktrinlerinin ışığıyla aydınlanan hızlı bir değişim dönemi başlatır. İşte Roma'lı yöneticilerin zihninde, böylesi bir *insan tabiatının onuru* kavramı yavaş yavaş şekillenmiş; bu kavrayış, bir bakıma daha iyi bir yönetimin tesis edilmesini sağlayarak Marcus Aurelius gibi kişilerin tahayyül ettikleri işlerin zirvesine yükselmelerini hızlandırmıştır. Bu, hakîkaten, değerli bir moral güçtü; ama toplum, bunun devrimci bir yöntemle tatbik edilmesine karşı direnç noktaları geliştirmişti. *İnsan ruhunun entelektüel ve ahlâkî azameti* ideali, tam 600 yıl boyunca kadîm Akdeniz dünyasını büyülemiş; ve insanlığın ahlâkî fikirlerini, bir şekilde, dönüştürmüştü: Dinlere yeniden şekil vermiş, ama medeniyetin yeşerdiği yerlerdeki temel zaaflarını görmeyi başaramamıştı. Bu, yeni bir hayat düzeninin şafağının ışığının soluk kalmasına neden olmuştu.

1.2.4. Bu yükseliş ve çöküş döneminin tam ortasında Hıristiyanlık doğdu. İlk şekliyle Hıristiyanlık, taşkın bir coşku ve tatbik edilmesi zor bir ahlâkî idealler diniydi. Allah'tan ki, bu idealler, Hıristiyanlığın doğuşundan hemen sonraki dönemden itibaren oluşturulan literatür aracılığıyla bugüne kadar muhafaza edilebilmiştir. Bu idealler, Batı uygarlığının evrimindeki unsurlardan biri olan rakipsiz bir reform programını inşa etti. İnsanlığın gelişmesi, orijinal Hıristiyanlık ideallerinin münferit müntesipleri tarafından daha fazla tatbik edilebilmesini sağlayacak şekilde toplumu dönüştürme süreci olarak tanımlanabilir. Artık toplum teşekkül etmiştir; ve İncil'lerin içine yayılan ahlâkî emirlere lafzî olarak bağlanmak, toplumun ânî ölümü anlamına gelecektir.

Hıristiyanlık, Eflatuncu insan ruhu doktrinini hızla içselleştirdi. Artık felsefe ile din, kendi öğretilerinde birbirlerine karşı uyumluydular. Bununla birlikte, tabiatıyla, dinin öğretileri, felsefenin öğretilerine göre çok daha hususileşmiş öğretilerdi. Burada karşımızda, düşünce tarihine hâkim olan bir ilke örneği var. Burada, bunun arkaplanında, az sayıda insan tarafından kimi zaman kendinden emin bir şekilde, kimi zaman tereddüt edilerek bütün boyutlarıyla gerçekleştirilen ya da muhtemelen ikna edici bir güçle evrensel bir formda hiçbir zaman ifade edilemeyen genel bir fikir mevcuttur. Bu tür bir ikna edi-

ci ifade, bir dâhî'nin, sözgelişi, Eflatun gibi bir kişinin şans eseri ortaya çıkışıyla gerçekleşir. Ancak, bu genel fikir, ister açıkça ifade edilsin, isterse bilinç yüzeyinin altında saklı kalsın, kendisini art arda gelen özel ifadelerle tecessüm ettirir. Küllîliğinin harikuladeliğini kaybetmesi için gizlenir, ama özel bir çağın müşahhas şartlarına özel olarak adapte edilebilmesiyle gücünü belli eder. Bu, insanlığı büyüleyen ve huzursuz bir çağın vicdanına seslenmesi nedeniyle eylemler üzerinde zorunlu olarak hususî bir şekilde kendini gösteren örtük bir itici güçtür. Cazibesinin gücü, hususîleşmiş ani davranış ilkesinin şeylerin düzeninin tabiatından neşet eden daha kapsamlı bir hakîkatin muazzamlığını temsil etme gerçeğinde gizlidir; ki bu, insanlığın, belki de kendisini talihli bir ifadeyle takdim edemese de, hissedebilme kabiliyetine sahip olma hakîkatidir.

Hıristiyanlığın -ve tabiî her değerli dinin- büyüklüğü, "değişken etik" anlayışında gizlidir. Hıristiyanlığın kurucuları ve ilk müntesipleri, dünyanın sonunun yaklaştığına şeksiz şüphesiz inanıyorlardı. Sonuç, toplumu koruma düşüncesini akıllarına bile getirmeksizin ideal imkânlara saygı duyan mutlak etik kurumlarını içtenlikle ve tutkuyla koruma kaygısıyla hareket etmeleriydi. Ancak, bunun sonunda, toplumun çökmesi kesindi ve kaçınılmazdı. "Tatbiki imkânsız" ifadesi, anlamını kaybetmiş bir ifadeydi; ya da daha doğru bir ifadeyle, pratik iyi/lik duygusu, mutlak fikirler üzerinde yoğunlaşmayı dayatmıştı. Beklenen son gelmişti: Ara merhaleler göz ardı edilmişti.

Bu yaklaşım, dinin ilk kurucularından çok ilk müntesiplerinin [havarilerin] zihniyetinin şekillenmesinde çok daha etkili olmuştu. Bu, havarilerin, ilk inançları, tüm saflığıyla nakletmelerini mümkün kılmıştı. Ancak, dinî duyguya oldukça hassas olmasına rağmen, biraz kıyametçi inançların da karışmasıyla din, daha sakin bir atmosferde doğmuştu. Uygun bir iklime ve sade bir hayata sahip olan bu dönemin Galile'li [Hıristiyanlığın doğduğu zamanlarda Mûsevîlerin Hıristiyanlara verdikleri isim olarak Filistin'li] köylüsü, ne zengindi ne de fakir: Tarihî ve dinî kayıtları / kaynakları araştırma alışkanlığı geliştirmesi nedeniyle, bir köylüden beklenemeyecek kadar şayan-ı hayret bir entelektüel kişilikti. Roma İmparatorluğu'nun koruyucu yapısı nedeniyle içerden ya da dışardan gelebilecek saldırı ve rahatsızlıklara karşı korunuyordu. Bu karmaşık sistemin korunması konusunda bir yükümlülüğe sahip değil-

di. Kendi toplumu, basit bir toplumdu; İmparatorluğun doğduğu, üretkenliğini sürdürebilmesi ve mevcut sistemin muhafazası için gerekli olan şartlardan habersizdi. İmparatorluğun onlara götürdüğü hizmetlerden de haberdar değildi. Yöneticilerin değişmesi, onlar için mevsimlerin değişmesi gibi bir şeydi: Bazıları iyi, bazıları da kötüydü. Ancak, *Judea*'nın [Roma İmparatorluğu'nda Filistin'in güney bölgesi'nin] mevsimleri ve yöneticileri, tıpkı her şey gibi, hayatın ve tabiatın akıl sır ermez olayları gibi değişiyordu.

Bu köylülerin hayatının akışı, akıl sahibi varlıklar arasında formüle edilebilecek, -gaddar olmayan, lütufkâr, nâzik, işini bilen ve hukukî kararlarda merhametin hâkim olduğu- *ideal ilişkiler kavramlarının* şekillendirdiği ideal bir çevre oluşturmuştu. Bu ideal dünyada merhamet, yetmiş kere yedi kat kadar bir alana yayılmıştı; oysa Herodların ve Roma İmparatorluğu'nun dünyasında yedi-kat merhamet, erişilemez olana erişmişti. Ama Galile halkı, İskoçya'nın dağlık bölgelerinden Mezopotamya'nın sulak topraklarına kadar geniş bir alandaki Roma lejyonlarının disipliniyle, genel valilerin yaptıklarının imparatorluk tarafından teftişiyle, pek çok işlem için belli bir düzen empoze eden hukuk sisteminin karmaşıklıklarına ilgisizlerdi. Lütufkâr, sade, talihli ama cahil bir hayat, insanlığa, ilerlemenin en kıymetli enstrümanını bahşetmişti: Erişilemez Hıristiyan ahlâkı.

Sapmalara karşı güvenilir bir kalkan rolü oynayan bir standart belirlenmişti artık. Bu standart, toplumun arızalarını sınamakta bir mikyas işlevi görecekti. Galile'lilerin hayalleri, gerçekleştirilemeyen bir dünyanın düşleri olarak kaldığı sürece, huzursuz bir ruhun huzursuzluklarını yaymaktan başka bir işe yaramayacaktı.

1.2.5. Etik ideallerde, bir sosyal devletten diğerine geçişleri etkileyen itici bir güç tarzında işlev gören bilinçli olarak formüle edilmiş fikirlerin üstün bir örneğini buluruz. Bu fikirler, aynı anda, hem at sineği gibi irkilticidir, hem de birlikte yaşadıkları varlıkların kurbanları arasında işaret fenerleri gibi cezbedicidir. Bu fikirlerin bilinçli kabiliyetleri, acımasız tabiat güçleri, seller, barbarlar ve mekanik araçlarla karşıtlaştırılmalıdır. Büyük geçiş dönemleri, dünyanın iki tarafından da -hem fizik, hem de spiritüel tabiatlardan- gelen güçlerin bir araya gelmelerinin ürünüdür. Salt fiziksel güçler, sellerin patlak vermesine yol

açar; ama bu sellerin oluşturduğu erozyonları ve diğer tahribatı önleyebilmek için insan aklına ihtiyaç vardır. Büyük dinlerde -örneğin Hıristiyanlık gibi- köksalan etik fikirler, her ne kadar, nihâî *büyük anlatı*'ya dair yüksek bir yaklaşımı temsil etseler de, yine de, Eflatuncu büyük anlatı'ların hususileşmiş örnekleridir. Bu etik sezgiler, kısmen, pratiğin şeklini belirleyen metafizik doktrinlerin doğrudan tatbik edilmesidir. O hâlde, etik ilke, bağlı olduğu üstün büyük anlatı'yı tasvir eden ibret dersleri sunan *mesel*lerdir. Bütün dinî kodlar, ayrıca, bu kodların bağlılarının oluşturduğu medeniyetlerin hususiyetlerini ve merhalelerini vücuda getirirler. Hiçbir din, takipçilerinden, hatta türlü çeşitli takipçilerinden bağımsız olarak değerlendirilemez. Dinî fikirler, genel fikirlerin [büyük anlatıların] oldukça hususîleşmiş formlarını temsil ederler. Bu hususîlikler, kimi zaman, kendine özgü güzelliklerin ve temayüllerin somut tecessümleridir; kimi zamansa, barbarca bir zalimliğe sürüklenmenin bir sonucudur. Ne dindar kişiler, ne de münferit insanlar, bunların kutsallıklarını bağırıp çağırarak gösterebilirler. Bununla birlikte, insanlığın hayatını ileri götüren ve bütün bir harmoninin kaynağına doğru insan ruhunun gizemli çeşitli örneklerinden büyük bir güç olan hukukî, siyasî, etik ve dinî bu daha hususî bütün fikirler toplamını buluyoruz karşımızda. Bu, suç'un, yanlış-anlamaların ve inançlara lakayt kalmanın hikâyesidir. Büyük fikirler, yanıbaşlarında kötü "yardımcı"larıyla ve iğrenç ittifaklarla birlikte gerçeklik kazanırlar. Ama yine de büyüklüklerini korurlar; aşağı doğru bir iniş yaşarlarken rekabeti hızlandırırlar.

Ortaçağlarda kurumsal Hıristiyanlık, büyük sezgilerin geliş/tiril/mesinde itici bir güç olarak temayüz etmişti. Ne yazık ki, bütün kurumların alışkanlıklarında görüldüğü gibi Hıristiyanlık, kendisini mevcut ortama uydurmak zorunda kaldı. Bir ilerleme / tekâmül aracı olmak yerine, mevcut durumları muhafaza etme aracına dönüştü. Kısa süren ilerletici bir enerjiden sonra Reformasyon Kiliseleri, yine aynı putlaştırıcı (idolatrous) rolü benimsediler. Genelde, kökleşmiş dinî kurumlar, toplumun muhafazakâr güçleri arasında yerlerini alacaklar; kısa bir süre sonra, Clement'in "toplumsal görenek" olarak nitelendirdiği şeye büyük destek vermiş olacaklardır. Bununla birlikte, kendilerinin koruyucuları olduklarını söyledikleri nihâî idealler, mevcut uygulamaların canlı eleştiricileridir.

Buna mukabil, insan ruhunun varoluşsal büyüklüğü fikrinin bir sonraki canlanışı, 18. yüzyılın kuşkucu hümaniteryenizmiyle birlikte ortaya çıkar. Böylelikle, Akıl Çağı'na ve İnsan Hakları'na ulaşırız. Bu büyük Fransız düşünce çağı, spekülasyonda [felsefede], bilimde ve sosyolojik öncüllerdeki varsayımları silbaştan yeniden tanımlar. Bu varsayımlar, 17. yüzyılın İngiliz düşüncesinden, yani Francis Bacon, Isaac Newton ve John Locke'tan neşet etmiştir. Ayrıca, aynı dönemin İngiliz devrimlerinden de ilham almıştır. Ancak, İngilizlerin tarzı, daima, bir dar görüşlülük damarını korumuştur. Bunları, Fransızlar genişletmişler, açıklığa kavuşturmuşlar ve evrenselleştirmişler; böylelikle, Edmund Burke gibi bir siyaset düşünürünün, bunları yalnızca bir ırkın uygulamasıyla ve hatta yalnızca bir adada uygulanmaya konulmasıyla kavrayabildikleri bu fikirleri Fransızlar, küre ölçeğine yaymışlardır.

Bununla birlikte John Locke'un düşüncesi, İngiltere'de de etkisini sürdürmüştür. John Locke'un düşüncesinin etkisi, İngiliz Genel Hukuku'nda kök salan özgürlük doktrinlerinden ötürü duyulan genel gururun etkisiyle daha bir pekişmiştir. Bu nedenledir ki, o günlerin Muhafazakâr Parlamentolarında Liberal bir kanat daima varolmuştur. Böylelikle, İngiliz hükümeti, köleliğin kaldırılmasındaki iki belirleyici adımı atan ilk hükümet olmuştur: İki parlamento da, yeni politikaları belirlemiştir. Bu parlamentolardan biri, aristokrat arazi sahiplerinden; diğeri de evanjelik bankacılar ve tüccarlardan oluşan parlamentolardı. Atılan ilk adım, 1808 yılında İngiliz köle ticaretinin ilga edilmesi; ikinci adımsa, 1833 yılında, İngiliz dominyonlarından kölelerin satın alınması ve özgürleştirilmesiydi. Bu son operasyon, zaten büyük bir finansal krizin yaşandığı bir zaman diliminde, İngiltere'ye 20 milyon sterlin'e malolmuştu.

Yine de sorun, İngiliz halkı için nispeten basit bir sorundu. Bununla birlikte bu girişim, ilk başarısına Roma'nın emperyal sisteminin reformlarda ulaşan felsefe, hukuk ve din'in ittifaklarının ortak bir dalga oluşturdukları nihâî zaferin ön işaretini vermişti. Burada, donuk, karanlık bir bilincin arkaplanında yatan büyük bir fikir, art arda yaşanan dalgalanmalarda insan hayatının kıyılarını vuran okyanus fırtınası gibi bir şeydir. Bu tür dalgaların art arda yaşanması, kendi alışkanlıklarının yavaş yavaş altını oyan işlere dönüşen düşler gibidir. Ancak, yedinci dalga, bir devrimdir. *"Ve toplumlar altüst*

olur". 18. yüzyılın son çeyreğinde, ilk belirtileri Amerika ve Fransa'da görülen Demokrasi, doğmuştu/r artık. Ve sonunda, köleliği kaldıran şey, Demokrasi'ydi. Modern dünyada Demokrasi, antik dünyadakinden çok daha derin bir anlama ve öneme sahiptir. Nihayet 19. yüzyılda, köklü kölelik sorunuyla açıkça yüzleşildi. Avrupa'da kölelik, halihazırda, çökmekte olan bir kurumdu: Kölelikten serfliğe, serflikten feodalizme, feodalizmden aristokrasiye, aristokrasiden hukukî eşitliğe, hukukî eşitlikten kabiliyetlerin kullanımına büsbütün açık olan kariyerlere geçilmişti. Ancak sorun, Avrupalı ve Arap ırklarının, Afrikalı kabileler üzerindeki etkileri nedeniyle yeni ve tehlikeli bir biçim alıyordu.

Dolayısıyla, modern Demokratlar, 19. yüzyılda, Kölelik sorunuyla açıkça ve cesaretle yüzleşmeye zorladılar kendilerini. Fikirlerin yavaş yavaş gelişmesi, buraya kadarki bölümde böylelikle resmedilmiş oldu. Eflatun'un Akademi'sinin kurulmasının, Stoacı hukukçuların reformlarının ve İncillerin toplanmasının üzerinden tam iki bin yıl geçmişti. Klasik antikite uygarlığından miras kalan büyük reform programı, başka bir zaferi gerçekleştiriyordu.

1.2.6. Bu kurucu genel fikirlerin pratiğe aktarılmasının oldukça yavaş gerçekleşmiş olması, insan karakterinin kifâyetsizliğinden kaynaklanmıyor/du elbette ki. Çözülmesi gereken bir problem vardı; ve problemin karmaşıklığı, şiddet düşkünü kişiler / yöneticiler tarafından sürekli olarak göz ardı edilmiştir. Buradaki zorluk şurada: Açıkça kötülük olduğu beyan edilen bir olguyu, kendisine bağımlı olan sosyal dokuyu (organization) ve medeniyeti tahrip etmeksizin ortadan kaldırabilecek uygun bir yeniden toplumsal örgütlenme idraki geliştirebilmek imkânsızdı/r. Ortak mazeret, başka tür kötülükleri kabullenmeksizin bir kötülüğü ortadan kaldırmanın bilinen bir yolunun olmadığı bahanesidir.

Bu tür argümanlar, genellikle örtüktür; açıkça telaffuz edilmezler. En bilge kişiler bile, denenmemiş toplumsal ilişki biçimlerinin mümkün olabileceğini idrak edemezler. İnsan tabiatı, öylesine karmaşıktır ki, toplum için kâğıt üzerinde yapılan ve kalan planların, devlet adamları için, yırtılmış bir ferman kadar kıymeti harbiyesi yoktur. Başarılı bir ilerleme, her bir adımı sıkıca sınayarak adım adım mesafe alır. Eğer kölelik konusundaki fikirlerine karşı çıkıl-

mış olsaydı, Çiçero'nun ileri sürdüğü savunmayı / mazereti tahayyül etmek pek zor olmazdı. "Roma İmparatorluğu idaresi, insanlığın tek umudu" diyecekti, Çiçero muhtemelen: Roma'yı yıktığınızda ne kalacaktı geriye? Roma Senatosu'nun sağlamlığını, lejyonlarının disiplinini, hukukçularının erdemini, yönetimi kötüye kullanma teşebbüslerine karşı alınan önlemleri, Yunan biliminin ve düşüncesinin takdire şayan bir şekilde korunmasını nerede bulabilecektiniz? Ama bunları söylemeyecekti Çiçero, gerçekte. Çiçero'nun dehası, kehanet derecesinde yüksekti; ve Ebedî Şehir'in misyonu üzerinde kafa yorarak geleceği görecek ve kaçınılmaz mukadderatı, Virgil'in dizeleriyle özetleyecekti.

Gerçekte, Çiçero'dan beş asır sonraki Pagan ve Hıristiyan hukukçuların, piskoposların, *ev papazlarının*, bu kölelik meselesi konusunda nasıl bir duruş sergilediklerini kesinkes biliyoruz. Bu kişiler arasında, Çiçero'nun pratik bilgeliğinden daha bilge olan ve ahlâkî duyarlılık konusunda ona denk bazı devlet adamları vardı. Bu devlet adamları, "efendi"lerin güçlerini sınırlayan ince hukukî önlemler ve kararlar neticesinde kölelerin bazı temel haklarını koruma altına aldılar. Ama kölelik kurumunu kaldırmadılar, muhafaza ettiler. Helenik ve Roma uygarlığı, Eflatun'un ölümünden yedi asır sonrasına kadar varlığını sürdürmeyi başardı. Köleler, ilerlemeyi [uygarlığın gelişmesini] mümkün kılan ağır bedeli ödeyen şehitlerdi. Bıçağını bileyen bir İskit kölesini resmeden ünlü bir heykel vardır: Beli bükülmüş, ama gözleri yukarılara bakan bir heykel. Çağlar boyunca yaşayan bu figür, bize, zorlu geçmişimizi, milyonlarca insanın çektiği çilelere borçlu olduğumuzu ilan ve ifade eden bir mesajdır aslında.

"Çiçero veya Augustus'un zamanında kölelik kaldırılmış olsaydı, patlak verecek bir kargaşa dolayısıyla Roma gerçekten yıkılır mıydı?", diye sorabiliriz kendi kendimize. Bütün bir klasik uygarlığın tarihi boyunca, o zaman hâkim olan sosyal düzenin temelleri, -devletler arasındaki durmak bilmeyen savaşlar, civardaki barbarlar, siyasî karışıklılar ve kölelik sisteminin kötülükleri gibi- karşı karşıya kaldığı ağır zorluklara pek fazla katlanamazdı. Çiçero'nun doğuşundan Augustus'un tartışmasız bir şekilde tahta çıkışına kadar geçen çağda, kendisine tayin ettiği görevi tamamlayamadan bütün sistem handiyse çökmüştü. Hatta daha önceleri, çöküşle sonuçlanacak bir çalkantı yaşamıştı;

ama asıl çöküşü, birkaç yüzyıl sonra gerçekleşti. İnsanlığın bildiği yegâne sosyal sistemin birdenbire çöküşü için ortaya konacak herhangi bir güçlü çabanın yol açabileceği etkiyi tahmin edebilmek hiç de zor değil. Göklerin çökmesi bile bundan daha iyidir; ama tabiî ki, bir gün çöküşün kaçınılmaz bir gerçek olduğunu gözardı etmek boşuna bir çabadır.

Farzedin ki, 19. yüzyılın ortasında, Amerikan İç Savaşı'ndaki Konfedere Devletleri'ni sarsan şok, aynı ölçüde Kuzey Amerika'nın ve Avrupa'nın bütününü de sarsmış olsaydı, ilerlemeci uygarlığın yegâne umudu, yok olur giderdi. Yeniden canlanma ve diriliş konusunda spekülasyonlar yapabiliriz; ama bu konuda hiçbir şey bilmiyoruz. Antik dünyadaki tehlikeler, gözle görülür şekilde çok daha büyüktü.

1.2.7. Önceki bölümün argümanı genel olarak şöyle özetlenebilir: Reformu nihayet uygulamaya koymak, reformcu kuşağın, ahlâkî bakımdan çok daha erdemli ve üstün olduklarını ispatlamaz. Ama bu, bu kuşağın, reform yapıcı bir enerjiye sahip oldukları gerçeğini kesinkes ortaya koyar. Ancak, şartlar bir hayli değişmiş olabilir; dolayısıyla, şimdi mümkün olan, o zaman mümkün olmayabilirdi. Büyük fikir, kendisini uygulamaya koyacak yeteri kadar iyi insanı yalnızca beklemeye koyulmak olarak algılanamaz. Düşünce tarihine çocukça bir bakıştır bu. Arkaplandaki ideal, hayata geçirilmesini desteklemeye müsait gerekli toplumsal "geleneklerin" (göreneklerin) tedrici olarak gelişmesini sağlamaya çalışır.

Sosyolojik teorinin bu şekilde ters yüz olmasına, kölelik varsayımından özgürlük varsayımına kadar pek çok faktör katkıda bulunmuştur. Ama burada asıl ana faktör, Voltaire ile Rousseau'nun ana savunucuları arasında yer aldıkları, Fransız Devrimi'nin ise nihâî noktasını oluşturduğu, biraz önce de zikrettiğimiz, 18. yüzyıldaki kuşkucu, hümaniter hareket olmuştur.

Dolayısıyla, bir anlamda ve özellikle de bütün küre-ölçeğinde yayılan bir hareket olarak incelediğimizde, din'in, bu kuşkucu, hümaniter hareketin arkaplanını oluşturduğunu görüyoruz: İnsanlığı harekete geçiren bu itici gücün bir bölümü, yani dinî motivasyon, bu hareketin arkaplanını oluşturan ana aracılardan biriydi. Bütün bir Anglo-Sakson (İngiliz ve Amerikan) dünyasında, Wesley'ci Protestan canlanma, bütün etkisi ve gücüyle aktifti. Bu epizo-

dun sosyolojik önemine tam olarak dikkat çeken kişi, büyük Fransız tarihçisi Elie Halevy olmuştu. Protestan Metodist Kilisesi'nin din adamları, insanların ruhunu öte dünyada kurtarmayı hedefliyorlardı; ama tesadüfî olarak, insanların bu dünyada hislerini harekete geçirecek yeni bir yön/elim vermişlerdi insanlara. Bu hareket, yeni fikirlerden münhasıran yoksundu ve canlı hissiyat bakımındansa oldukça zengindi. Dolayısıyla, teolojik gelenekle modern entelektüel dünya arasında gittikçe genişleyen bölünmeyi gösteren ilk kararlı atılımdı, bir mihenk taşıydı. İlk Grek teologlarından Jerome ve Augustine'e, Augustine'den Aquinas'a, Aquinas'tan Luther'e, Calvin'e ve Suarez'e, Suarez'den Leibnitz ve Locke'a kadar her büyük dinî hareket, asil bir aklîleştirici (rasyonalistik) meşrulaştırmayı beraberinde getirmekteydi. Teologlarla hemfikir olmayabilirsiniz, -ki hepsiyle de hemfikir olmanız gerçekten imkânsızdır- ama rasyonel tartışmalara girişmekte gönülsüz olduklarından şikâyet edemezsiniz. Çünkü Orta Çağlar, yoğun olarak tartışmıştı. Luther, 95 Tez'ini sonuna kadar savunmuştu. Calvin, kurumunu kurmuştu. Trent Konsülü biraz az, biraz çok ama 80 yıl tartışmıştı. Coşkulu Hooker tartışmıştı. *Dort Synodu*'nda [*Dort* Kilise Meclisi Toplantısı'nda] Arminus yanlıları ile Kalvenciler kıyasıya tartışmıştı.

Büyük Metodist hareket, layık olduğundan daha fazla övgüyü hak ediyor. Ama Metodist hareket, anlama biçimlerini açıklayacak hiçbir entelektüel inşaya yönelmemiş olabilir. Böylelikle, belki de daha iyi bir yolu tercih etmiş olabilir. Öngörüleri makul olabilir. Her ne olursa olsun, Batı ırklarının inşacı akla yöneltmekte tereddüt göstermeye başladıkları bir zaman diliminde Metodist hareket, düşünce tarihinde şayan-ı dikkat bir hareketti. Son zamanlarda, bilim adamları ve eleştirel filozoflar, Metodistlerin izinden gitmeye başladılar. İngiltere'de aristokrasi çağında Metodistler, işçilerin ve işçilerle ilgilenen küçük esnafın doğrudan sezgilerine, Amerika'da ise çilekeş ve soyutlanmış öncü gruplara sesleniyorlardı. Ayrıca, pek çok özelliğin suyüzüne çıkmasına izin vermekle, üstün bir başarıya daha imza atmışlardı: İnsanların kardeşliği ve insanların ehemmiyetini canlı bir gerçekliğe dönüştüren bir idrak biçimi geliştirmişlerdi. İlerici ırklar arasında, bundan böyle köleliği imkânsızlaştıracak nihâî etkili gücü üretmişlerdi.

Düşünce tarihinde karşılaşılan en büyük tehlike, aşırı basitleştirmelerdir. Metodistlerin, kölelik karşıtı hareketi başarıya götüren yaygın halk hissiyatının son dalgasını ürettikleri doğrudur. Ne ki, Metodist hareket, doğru zamanda, tam zamanında ortaya çıktığı için başarılı olmuştur. Bu bölümde dinî duyguları tartışıyoruz. 16., 17. ve 18. yüzyıllarda Roma Kilisesi, -Quaker'ların ifadesini kullanmak gerekirse- Protestan Kiliselerinin sömürüsünü fersah fersah geçen Avrupa sömürgeciliğinin altında inin inim inleyen ırklara "ilgi" göstermişti. Papazlar, sorunu, insan hakları açısından ele almamışlardı. Ama belki dünyanın geri kalan kısmı için konuşmasak bile, yalnızca Amerika'da Katolik Kilisesi'nin misyonerlerinin kahramanlıkları, kuzeyden güneye kadar ki "buz tarlaları"nda kendilerini feda etmeye yol açacak geniş bir alana yayılmıştı. İnsanların insanlara karşı yükümlülüklerine saygı duyan Avrupa vicdanının hassasiyetinin canlı kalmasında, Katolik misyonerlerin ortaya koydukları örnek davranıştan kuşku duymak imkânsızdır.

Köleliğin ilgasını sağlayacak ilk modern formülasyonu, ne Katolikler, ne de Metodistler geliştirdiler. Bu yüce onur, Quaker'lara ve özellikle de İnsan Özgürlüğü Havarisi John Woolman'a aittir. Ayrıca Amerikan İç Savaşı, aydınlığa doğru yapılan bu zorlu uygarlık yolculuğunun iklimini oluşturan olağanüstü bir epizottu.

Böylelikle, uygarlığın, kabul edilmesi zor köle-temeli'nin yıkılmasında nihâî merhaleyi oluşturan düşünce akımlarının evriminde, kuşkucu hümaniterlerin, Katoliklerin, Metodistlerin ve Quaker'ların düşünceleri ve kahramanlıkları müşterek bir rol oynamıştır. Ama bu hareketin entelektüel kökeni, insan ruhunun işlevleri ve akış dünyasındaki statüsü konusunda filozof Greklerin yaptıkları spekülasyonlara, iki bin yıldan daha önceki zaman dilimlerine kadar gider.

1.2.8. Kitabın bu ilk kısmında, Greklerin metafizik spekülasyonlarının sosyolojik insan özgürlüğü kavramına nakledilmesi hikâyesinin, ancak yarısı anlatılabilmiştir. Sonraki kısımda, Demokrasi ve Özgürlük'e zemin hazırlayan bu topyekün harekete, 19. yüzyılda yöneltilen bazı eleştirileri daha ayrıntılı olarak inceleyeceğim. Ancak, buraya kadar görüldüğü gibi, bu hikâye, nihâî kurucu ilkeleri dil ile ifade etmenin ne denli zor olduğunu resmediyor. Canlı bir orga-

nizmanın üstün bir örneği olarak insanın önemi, tabiî ki, tartışma dışıdır. Ama burada söz konusu olan genel fikirleri ifade etmeye ve bunların davranışlar üzerindeki etkilerini göstermeye çalıştığımız zaman, attığımız her adımda tartışma büyüyor. Eflatun'un metafizik ruh kavramının derûnî tarihi, din ve sosyal teori üzerindeki etkileriyle birlikte bu görevi kesinkes yerine getiriyor.

İnsan hayatı, mevcut dili için çok genel olan fikirleri yavaş yavaş kavrayarak mesafe kateder. Bu fikirler, tek başına, birbirinden soyutlanarak kavranamaz. Bu fikirler, birbirini izah eden / açıklayan fikirler sistemini kavrayabilmek için, şeylerin genel tabiatını anlayabilmekle orantılı olarak insanlığın mesafe katettiği gerçeğinin kabul edilmesini gerektirir. Ancak, kavrayışın bütüncüllüğünün gelişmesi, bütün tedrici değişimler arasında en yavaş olanıdır. Bu gelişmenin zihniyette yer etmesini sağlama görevi felsefeye aittir. Bu konuda bir başarı elde edilecekse, bu, büyük fikirlerin hususîleştirilmiş bir şekilde tatbik edilebilmesinin, vahşî hayallerle kaba bir şekilde uygulanmasından tümüyle kurtulunmasıyla mümkün olacağı anlamına gelir. Kartacalılar, ticaretle iştigal eden büyük bir medenî milletti. Irkî olarak insanlığın büyük ilerlemiş milletlerinden birine aitti. Suriye kıyılarından bütün bir Akdeniz hattına, Avrupa'nın Atlantik kıyısından İngiltere'de Cornwall'deki maden yataklarına kadar geniş bir alanı kapsayan bir coğrafyada ticaret yapmışlardı. İspanya, Sicilya ve Kuzey Afrika'ya hükmetmişlerdi; ama yine de, Eflatun felsefe yaparken, bu büyük halk, Kâinat'ın üstün sırlarını ve gücünü kesbedebilmek için dinî bir çile eylemi olarak çocuklarını, tanrıları *Moloch*'a kurban ediyorlardı. Anlamanın bütüncüllük kazanması, bu tür bir vahşîliğin, günümüz uygarlığı açısından kabul edilemez olduğunu gösterir.

İnsanın Kurban Edilmesi ve İnsanın Köleleştirilmesi, tevarüs eden insiyakî davranışların zorbalıkları aracılığıyla kendilerini ifade eden büyük dinî kurumların ve medenî kaygıların örnekleridir. Primitif kökenliler de dahil, doğrudan dinî sezgiler / tecrübeler, gerçekte mevcut topluma nüfûz eden daha düşük uygulamalar ve sezgilerle aynı şeylermiş gibi bir izlenim oluşturma tehlikesiyle karşı karşıyalar. Din, felsefeye itici bir güç verir. Ama buna mukabil Spekülatif felsefe, bizi somut davranış biçimlerinden / gerçeklerden uzaklaştıran mutlak anlamlar öneren tecrübelere karşı yüksek sezgi yetilerimizi korur.

Düşünce tarihi, bir yanlışlıklar tarihidir. Ne var ki, bütün bu yanlışlıklar aracılığıyla da olsa, düşünce tarihi, aynı zamanda, insan davranışının tedrici olarak "olgunlaştırılması" (purification) tarihine dönüşme imkânına kavuşur. Arzulanan düzenin geliştirilmesinde bir mesafe katedildiği zaman, insan davranışının, fikirlerin uçuk boyutlar kazanacak kadar kontrolden çıkıp vahşî eylemlere dönüşmesi tehlikesinden korunduğunu görüyoruz. Eflatun'un söyledikleri, ancak bu şekilde tam olarak kavranabilir ve meşrulaştırılabilir. Dünyanın, yani medenî bir düzenin inşası, ikna gücü'nün kaba güç kullanımına karşı kazandığı zaferin bir sonucudur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HÜMANİTER İDEAL

1.3.1. Önceki kısımda, köleliğe dayalı bir toplum anlayışından, bireysel özgürlüğe dayalı bir toplum anlayışına geçiş sürecinde felsefe, hukuk ve din'in müşterek etkilerini ve katkılarını gözden geçirdik. Bu dönüşüme, felsefe, bütünselliğe ulaşması'yla; hukuk, kurucu kabiliyetiyle; din ise moral / ahlâkî enerjisiyle katkıda bulunmuştu/r. Gerek bizatihî kendileri tarafından, gerekse Eflatuncu felsefenin katkısıyla gerçekleştirilen düzeltmelerin yanı sıra, Batı Asya'dan doğan dinler, o bölgenin kadîm medeniyetlerinin zihniyetlerinin izlerini taşımaktaydı. Kâinatı [dünyayı], despotlar ve kölelerden ibaret bir yer olarak görüyorlardı. Bu dinlerden hiç biri, böyle bir dünya algısında gizli olan ürkütücü unsurları bütünüyle ortadan kaldırabilmeyi başaramamıştı. Ama başlangıçtaki Hıristiyan kurumlarının Eflatuncu felsefenin doktrinleriyle talihli bir şekilde buluşması, Batı Irkları'nın, entelektüel olarak ifade edilen ve duygusal / sezgisel dinî enerjiyle yakın ilişkiye geçen nefis bir sosyolojik ideal geliştirmelerini mümkün kılmıştı. Ne yazık ki, Hıristiyan teolojisindeki bu ideal ve Hıristiyan dinî tecrübesindeki sezgisel atılımın yanı başında, tarih boyunca, ilâhî bir Despot ve kölecil bir Kâinat idraki, kendilerine özgü ahlâk anlayışlarıyla beraber kök salmıştı.

Önceki kısım'ın konusu, toplumun dönüşümünde bu sosyolojik ideallerin üstlendiği / aracılık ettiği roldü. Bu idealler, bu tür entelektüel konseptlerin nasıl itici güç özelliği kazandığını da açıklayan bu dönüşümün entelektüel yönünü oluşturuyordu. Bu kısımda, önce, yan (accesory) nedenlere kısaca bir göz atacağız; ardından da, hümaniter idealin, 19. yüzyılda doğuşundan itibaren güç kazanan eleştirisini yapmaya geçeceğiz. Son olarak da, bu eleştiriye özetle verilebilecek cevabın ne olabileceğine değineceğiz.

Teknolojinin gelişmesi, köleliğe duyulan ihtiyacı zayıflatan yan nedenler arasındaki en büyük nedendir. Ancak bu "aracı", 17. yüzyıla kadar pek etkisini gösterememiştir. Kadîm medeniyetlerin teknolojileri, o zamana kadar, kendi zirve noktalarına ulaştığı anlarda, muhtemelen, modernlerin teknolojik ilerlemelerinden çok daha hızlı mesafe katetmişti. 17. yüzyıldan itibaren teknolojik ilerleme, köleliğe başvurmadan, üretken işgücünün karmaşık taleplerini yerine getirmekte fazlasıyla tatmin edici bir ilerlemeydi. Elbette ki, iyi idare edilen feodal sistemdeki sabitlenmiş sosyal düzen, bütün yapısındaki tarım işçilerine tatbikatı da dahil olmak üzere kölelikle karıştırılmamalıdır. Her iki düzenin de, kendilerine özgü hakları ve görevleri vardı; ve geç feodalizmin daha mutlu / tatmin edici örneklerinde köylüler, feodal şeflerini mahkemeye şikâyet etme haklarına sahiptiler. Bu sistem, pratikte (dejenere olarak) köleciliğe dönüşmeye çok müsaitti ve çoklukla da öyle olmuştu zaten. Gerçekten de İngiltere'de, erken Norman döneminde, hayatları, efendilerinin gelişigüzel davranışlarına emanet edilen görece küçük bir köle sınıfı vardı.[1] Ancak, köle ticareti, o zamanların vicdanını şoke etmişti. Fatih William, köle-ticaretine karşı yasa çıkarmıştı; piskoposlarsa bu yasayı tanımadıklarını açıklamış ve kınamışlardı. O zamanlarda, toprağa bağ/ım/lı olmanın, bir kısıtlanma olduğu kadar bir korunma işlevi gördüğü de hatırlanmalıdır. Bu, örgütlü bir toplumda, tanınmış bir konumun temeliydi; ve sosyal sistem, olabildiği ölçüde örgütlüydü ve şiddet karmaşasına düşmekten uzaktı.

Modern anlamda büyük *business*'in evrimi, feodalizmle kölelik arasında yapılacak kıyaslamadan ziyade, feodalizmle kurulacak daha yakın bir kıyasla-

1. Krş., Mary Bateson'ın *Medieval England* başlıklı kitabı; s. 100, 101, Londra: T. Fisher Unwin, 1903; ve New York: G. P. Putnam's Sons, 1903.

mayla açıklanabilir. Aslında modern sosyal sistem, kaçınılmaz tüm çeşitlilikleriyle, iç-içe geçmiş bütün hobileriyle böylesi örgütlenmeleri gerektirir. Buradaki tek sorun, bireylerin, tabakalar arasında dolaşabilme, girip-çıkabilme ve her bir tabaka arasındaki çeşitli ilişkileri tatmin edici hukukî kavramsallaştırmalara kavuşturabilme özgürlüğüdür. Kimseyi ilgilendirmeyen, sadece kendisine ait özel mülkiyete sahip, kendi-kendine yeter bağımsız insan idraki, modern uygarlık için herhangi bir geçerliliği olmayan bir idraktir. Ne yazık ki, Suriye çöllerinde uygulanabilir kadîm medeniyetlerdeki ahlâkî kodlarda tecessüm eden ve Ortaçağ feodalizminin çöküşünden hemen sonra belirginleşen ticarî [kapitalist] dönemdeki Batılı siyaset teorisine nüfûz eden bu insan idraki yeniden zuhur etmiştir. Ama bu, köle toplumuna pratik bir alternatif değildir. Sosyal hayat sorunu, fiillerin koordine edilmesi sorunudur; ki buna, bu koordinasyonun sınırları meselesi de dahildir.

Katolik Kilisesi tarafından yeşertilen medeniyetin birliği duygusu, Avrupa ölçeğinde insanlığın genel benzerlikleri ve Ortaçağlardaki hayatın basitliği, ortaçağdaki savaşların, neden köle-avcılığı yapan savaşlara dönüşmesini engellediğini gösteren muhtemel ana nedenlerdir. Saksonların, Roma'daki köle-pazarı'nda köle alıp sattıklarını biliyoruz. Ama bu, Kral Büyük Gregory'nin tahtta olduğu zamanlarda söz konusuydu; ve Saksonlar, Hıristiyan değildi. Gerçekten de, Avrupa ırklarının, Hıristiyan olmayan yabancı ırklarla temasa geçtiklerinde, kölelik konusunda vicdan azabı çekmedikleri anlaşılıyor. Arap köleleri, yerli Amerikan kabilelerin köleleştirilmeleri ve her şeyden öte ve önce, zenci köleler hakkında çok şey okuduk. Ama teknolojinin gelişmesi ve beraberinde de uygarlığın ilerlemesiyle birlikte Avrupa ırkları, sıcak iklimlerden köle getirmekten vazgeçtiler. Ve son olarak, insanların kardeşliğini (kinship) beyan eden dinî inanışla birlikte 18. yüzyılın hümaniter hareketi, büyük medenî hükümetlerde, dünyada köleliği kaldıracak oturmuş bir politika geliştirdiler.

1.3.2. Bu başarı, tam zamanında elde edilmişti. Zira 19. yüzyıl öncesinde ve sırasında, ortak hedefleri, hümaniter idealle taban tabana zıt olan çeşitli düşünce akımları ortaya çıkmıştı: O zamanlar, "insanlık kardeşliği" anlayışı galip geldiğinde entelektüel dünya, sınırsız rekabete dayalı ekonomi-politiği,

nüfus kitlelerinin hacet-i asliye [zorunlu ihtiyaçlar] sınırlarında kalmasını öngören Malthus'un "demir yasa"sını; demir [katı] bir çevrenin, istenmeyen varlık türlerini yok edebilecekleri anlayışına dayanan zoolojik doğal seçim yasasını, Hume'un insan ruhu eleştirisini tartışmakla meşguldü. Bu yeni düşünce akımı, yakın kökeni bakımından İngiliz'di; ayrıca bu akım, selefi Wesleyci hareketle mukayese ediliyor ve karşıtlaştırılıyordu. Bu iki hareketin liderleri de, teşebbüslerinden doğacak sosyolojik sonuçları düşünmemişlerdi. Bu tür durumlarda, böylesi hareketlerin başlatıcıları bir önceki döneme aittirler ve kendilerini takip edenlerin yaşadıkları dönemin dışında [başka bir dünyada] yaşarlar. Metodist vaizler, toplumu dönüştürmeye niyetlenmemişlerdi; amaçları, yalnızca insanların ruhlarını kurtarmaktı. Keza, aynı şekilde, Adam Smith de, 19. yüzyıl aydınlanmasının tipik bir örneğiydi.

Adam Smith ve David Hume, Fransa ile birlikte İngiltere'ye karşı ortak düşmanlıkları bir kaç yüzyıl öncesine kadar süren İskoçya ile Fransa arasındaki geleneksel yakınlığı yeniden tesis eden son büyük iki İskoç'tu. Smith ile Hume'un yaşadığı zamanlara kadar, [İskoçya'nın en önemli iki büyük şehri] Edinburg ile Glasgow'un entelektüel hayatı, İngiltere'nin entelektüel hayatı tarafından henüz eritilememişti (asimilation). 18. yüzyılın büyük bir bölümünde, tam ortalarındayken, İngiltere'nin entelektüel hayatı, yaratıcı bir enerji üretememesi nedeniyle, önemsizdi. Gerçekten de, Amerika'nın İngiltere'den ayrılmasının nedenlerinden biri, İngiltere'deki nev-i şahsına münhasır özel hayat anlayışının, Amerika'ya uyarlanamayacak olması; ve İngiltere'nin, Amerika'da içselleştirilmeye müsait, Amerika'nın kendi şartlarına uyabilecek evrensel fikirler aşılayamamasıydı. İngiltere'nin etkisinin, özellikle Genel Hukuk'ta devam ettiği doğru; ama bu istisnanın dışında, örneğin Jefferson ve Franklin'in zihniyeti, Fransız zihniyetiydi. Amerika'nın kurucusu bu önderlerin düşüncelerinin bir anayurdu vardı. O yüzden, 1790'lardan itibaren bütün bir 19. yüzyıl boyunca İngiltere, bütün çabasını, ülkenin entelektüel etkisini bütün dünyaya yaymaya teksif etmişti. 18. yüzyılda Fransa, İngiltere'ye bakıyordu; ama Fransa'nın gözlerini çevirdiği İngiltere, 17. yüzyılın, yani Bacon'ların, Newton'ların, Locke'ların ve Kral Katilleri'nin İngiltere'siydi. Avrupa'nın entelektüel tarihini anlayabilmek için, 30 Yıl Savaşları sırasında ve

sonrasındaki Almanya'nın çöküşünün, Akdeniz ticaret yolunu Doğu'ya kaptırması ve yasaklama teşebbüsü yüzünden patlak veren Katolik Reaksiyon'un, İspanyolların ve Habsburgların hâkimiyeti nedeniyle İtalya'nın ve 18. yüzyıldaki ticarî yayılma nedeniyle yutulan İngiltere'nin çöküşünün; kısacası, eski bir şarkının, "George / ve mama yeme zamanı geldiğinde" dizesinde ifade edilen şeyin hatırlanması kaçınılmazdır. 18. yüzyılda, Beyaz Adamın entelektüel ilerleme Yükünü Fransa omuzlamış ve taşımıştı.

Bunun nedeni, belki de, İngiltere'deki entelektüel faaliyetin canlanışında doğmakta olan bu düşünce akımlarına rastlanmaması, spekülatif düşünce alışkanlığının yitirilmesiydi. Hume'un, izlenimlerin akışı ve izlenimlere verilen tepkiler, her bir izlenimin kendine özgü, kendine yeter bir varoluşu olduğu şeklindeki fikirleri, Eflatuncu ruh kavrayışından oldukça farklıydı. İnsanın kâinattaki konumunun yeniden gözden geçirilmesine ihtiyaç hissediliyordu. "Sanatın kendisini önemsediği bir varlık olarak nedir insan?" Yaratılış hiyerarşisinin en üstünde yer alan insan kardeşliği anlayışı, ahlâkî ilkelerin iyi tanımlanmış bir temeli olma özelliğini yitirmişti. Efendi'den köle konumuna geçişte, bir izlenim akışının bir başka izlenim akışıyla niçin ilişkilendirilmemesi gerektiğine dair belirgin bir neden yoktur. Meseleyi en düşük, en anlaşılabilir şekilde ortaya koyarsak, bu mesele bir hayli tartışılabilecek, tartışma götürecek bir meseledir. Hume ile Huxley'in kölelikten hoşlanmama konusunda ittifak ettiklerini söylemek -ki, Huxley, kesinlikle hoşlanmıyordu; Hume ise muhtemelen hoşlanmıyordu-, bu sorunun cevabı değildir. Buradan asıl sorun, Eflatuncu dinî geleneğin ürünü olan kendi psikolojik miraslarının ötesinde, kendilerinin bu konudaki temel gerekçelerinin ne olduğu sorunudur. Sözgelişi, Hume, *Treatise*'nın III. Kitabı'nın II. Kısmı'nın I. Bölümü'nde şunları yazar: "İnsan zihninde, kişisel özelliklerinden, hizmetlerinden ya da bizimle ilişkilerinden büsbütün bağımsız bir insanlık sevgisi gibi tutku'nun olmadığı beyan edilebilir." Bu cümle, Amerika'daki Katolik misyonerlerin, Quaker mezhebine mensup John Woolman ya da hür-düşünceli Thomas Paine'in sahip olduğu dünyadan ne kadar da uzak bir cümle. Oysa bu kişiler, yalnızca bu tavırlarıyla esrarengiz bir şekilde, bütün insanlığın sorunlarını kendi sorunları bellemişlerdi.

1.3.3. Avrupa Ortaçağı'nda sosyolojik teorinin kilit kavramı, "koordinasyon"du. Kilise, dinî spekülasyonları koordine etmişti; feodal sistem, toplumun iç yapısını koordine etmişti. Peki, taşra bölgelerinin idarelerini, kontları, dükleri, kralları ve şehir-cumhuriyetlerini Kilise mi, yoksa İmparatorluk mu koordine ediyordu veya etmeliydi? İşte tartışma burada başlıyordu. Teoloji ve dinsel örgütlenme alanındaki başarı olağanüstüydü. Kilise'ye göre, biraz daha az ölçüde de olsa, Feodal Sistem amacına ulaşmayı başarmıştı. Tüccar ve esnaf nüfusundan oluşan şehirler, özellikle de İtalya'da, sistemin dışında kalmasına rağmen, o zamanda ve o şartlarda mevcut sistemin yerine başarıyla ikame edilebilecek başka bir sistem önerilemezdi. Büyük çaplı siyasî bir örgütlenmenin aracı olarak Kilise, İmparatorluk'tan çok daha fazla başarılıydı: Temsilcileri daha fazla eğitimliydi; ve pek çok istisnası olsa da, daha fazla ahlaklıydı. Ayrıca, Kilise'nin etki ve nüfûzu, İmparatorluğun sınırlarının ötesine kadar uzanmıştı. Ancak, tüm bunlara rağmen, genelde, Avrupa ölçekli örgütlenme girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Dante'nin *De Monarchia*'sında, patetik bir barış ve huzur dolu bir insanlık arzusu vardır. Böyle bir şeyin hayalden ibaret olduğunu görebilmemiz için, o zamanki Avrupa'nın durumunu, İtalya'nın durumunu ve bizzat Dante'nin hayatını şöyle bir gözümüzün önüne getirmemiz kâfidir. Gerçekten de, insanlar barış ve huzur özlemi çekiyorlardır; ama bu özlem, başka saikler tarafından engelleniyordu. Ortaçağlar, geniş bir coğrafyada insanlar üzerinde düzen kurmayı başaran Roma İmparatorluğu'nun daima bu başarısının hayaleti ile yatıp kalkıyordu.

Rönesans'ın insanları [öncüleri], klasik yazarları okuyorlar ve kararlı bir şekilde Roma'nın devlet adamlarının ideallerini göz ardı ediyorlardı. Belki Eflatun, eserlerine gösterilen ilgiden hoşnut olabilirdi. Ama bireyselciliğin patlamasından çok ürküntü duyacağı kesindi. İtalyan Rönesansı'nın öncüleri, Eflatun'u, Syracuse'lü genç Dionysius'ün karakterinin reprodüksiyonlarından tanıyacaklardı. O zamanlar, bağdaşmazlık [çelişki], henüz idrak edilen bir şey değildi. Ama bunların ardından kaçınılmaz sorunlar sökün ediverdi. Nihayet 19. yüzyılda, hümaniter ilkelerin zafer kazandığı bir sırada, Eflatunculuk ve Hıristiyanlık'tan neşet eden temel sosyal teorilerin konumları sorgulanmaya

başlandı. Önceleri, bu konular üzerinde hiç bu kadar yoğun bir şekilde durulmamıştı. Bunlar, erişilemez ve uygulanamaz olarak kabul ediliyordu. Ama, sosyal bir ideal olarak da sorgulanmamıştı.

1.3.4. Ortaçağların çöküşü, onun yönlerinden biri olarak, işbirliğine karşı bir başkaldırıydı. Yeni temel dayanak, "rekabet" sözcüğüyle ifade ediliyordu:

> *"Cinayet işlemeyeceksiniz: Ancak gelenek,*
> *bütün rekabet biçimlerini tasdik eder."*

Artık şimdi özel hayat, bütün özel biçimlerinde Avrupa'nın sosyal hayatına hâkim olmaya başlamıştı: Özel Karar Verme, Özel Mülkiyet, Özel Tüccarların Rekabeti, Özel Eğlence Hakkı. Her eylemin, aynı anda, hem özel bir tecrübe, hem de kamu yararına olduğu fikri bir kez daha yeniden doğmak zorundaydı. Zira, "Ortaçağ zihni/yeti/"nin yok olmasıyla birlikte bıkkınlık vermeye başlamış ve sonunda yokolup gitmişti. İnsanlar, baktıkları her yerde ve her şeyde "rekabet"in yazılı olduğunu görüyorlardı. Uluslar doğuyor; ve insanlar, ulusları, uluslararası rekabet açısından algılıyorlardı. Ticaret teorisini araştırıyorlar; ve ticarî etkileşimi, rekabet açısından yorumluyorlar, sıkı pazarlıkları hafifletmeye çalışıyorlardı. Tabiatın cömertliğini gıda / besin alanında görüyorlar ve yetersiz gıda temini nedeniyle insanların kitleler halinde birbirleriyle yarıştıklarını müşahede ediyorlardı. Canlı varlıkların sayısız türlerinde tabiatın ne denli münbit olduğuna tanık oluyorlar; ve bunu, türlerin birbirleriyle rekabet etmesi olarak izah ediyorlardı. "Form" ve "harmoni" kavramları Eflatun için ne idiyse, "bireysellik" ve "rekabet" kavramları da 19. yüzyıl için oydu. Tanrı, gökkuşağını, bir sembol olarak gökyüzüne yerleştirmişti; ve renklerin dağılımı, doğru okunduğunda, "rekabet" olarak telaffuz ediliyordu. Rekabet etmenin ödülü, "hayat"tı [hayatta kalmak ve kazanmaktı]. Başarısız rakipler yok oluyordu; ve böylelikle, tabiatın eşsiz hikmetlerinden ve güzelliklerinden biri olarak sosyal bir sorun teşkil etmemiş oluyorlardı.

Şimdi, yetersiz duygusal hümaniteryanizmin fazlasıyla eksikliğini giderecek şeyin tam burada temin edildiği apaşikâr ortadaydı. Dünyada Çatışma [strife = mücadele, kargaşa], en az Uyum kadar gerçekti. Eğer, Francis Bacon'ın yanında yer alır ve *yeterli nedenler* üzerinde yoğunlaşırsanız, yapının bü-

yük gelişme özelliklerini "çatışma" açısından yorumlarsınız. Ama eğer, Eflatun'un yanında yer alır da, dikkatinizi aklî olarak hakeden bir şeye, bir amaca sabitlerseniz, yapının gelişimindeki büyük özellikleri "uyum" açısından yorumlarsınız. Ancak, anlama konusunda belli başlı temel sorunları kavrayıncaya kadar "çatışma" ile "uyum"un birbirine karışmasını izah eden bir noktaya varırsınız; ki, sonraki kuşakların entelektüel itici gücü, bu iki olgu arasında gidip gelecektir.

Avrupa toplumunun özel yönlerini "çatışma" açısından yorumlayan pek çok yaklaşım geliştirilmişti: Makyavel'in *Prens*'i, büyük Rönesans Monarklarının siyasî politikaları; V. Charles, II. Philip, I. Francis, VIII. Henry, Henri Quatre, Sessiz William, Kraliçe Elizabeth döneminde hâkim olan yaklaşımlar gibi... Böylelikle insanlar, "mücadele"yi keşfetmişlerdi. Artık mücadeleden kaçınamazlardı. Donanmalar, ordular, nefretler, suikastçıların hançerleri, yakıp yıkmalar, artık her yerde hareket ve eylem halindeydi; ayaklanmalar, somut gerçekler kadar gerçekti. Yaşayabilmek, ister kişiler, ister uluslar için olsun, güç kullanmak ve rakipleri sindirecek baskı yöntemleri geliştirmek demekti. Uyum, insanın yetilerini sonsuza dek kullanabildiği macera coşkusunda örtük bir şekilde varoluyordu yalnızca. Ancak, bu tür uyumlar, tali olgulardı; Çatışma'yı allayıp pullayan Romans'lardı sadece.

Hem Ortaçağlar'da, hem de Ortaçağlar'ın "azledildiği" ilk dönemde Eflatuncu-Hıristiyan gelenek, teologların elinde, yoğunluklu olarak dinî mistik yöne doğru kaymaya başladı. Bu dünyayı Kötü Prens'e terk etti; ve düşünceyi / zihni, öte dünyaya ve daha iyi bir hayata teksif etti. Eflatun'un bizzat kendisi, bu çözümü, *Republic* başlıklı kitabının sonunda açıkça beyan ve ilan etmişti. Ancak, Eflatun orada, bu çözüme, daha sonraki teologlar tarafından algılandığından daha farklı bir nitelik kazandırmıştı. Cennet'teki mükemmel Devlet'i, geçici dünyadaki erdemli / bilge kişilerin bilincinde şu an mevcut olan [bu dünyada gerçekleştirilmesi gereken] bir gerçek olarak düşünüyordu. Böylelikle Eflatun, en azından bir haleti ruhiye olarak bu diyaloğu sona erdirirken, bunun, bu cennet neşesinin bu dünyada gerçekleştirilebileceğine inanıyordu: Erdemli kişiler, mesut kişilerdi/r. Teorik olarak bu doktrin, Ortaçağ Hıristiyanlığına da sirayet etmişti. Ama pratikte, bu dünyanın anlık tecrübe-

sini kayıp / kaybedilmiş bir dava olarak terk etme eğilimi her zaman mevcuttu. "Gölgeler, geçip gider" der, mistik Din. Ama gölgeler, aynı zamanda tekrarlanır da; İnsanlığın Tecrübesinde yer yer fısıldayıverir. "Sükunetinizi devam ettirin, her şey gelip geçecektir", diye cevap verir, Din bu duruma. Bu yaklaşımı en içtenlikli bir şekilde benimseyen mistik din, Budizm'dir. Budizm'in bu dünyadan umudunu kesmesine, mistiğin derin sükuneti tarafından gerçekleştirilen bu dünyanın terk edilmesi programı eşlik eder. Hıristiyanlık, Budizm'in bu dünyayı olumsuzlayan bu yaklaşımı ile zamansal / geçici akış içinde kaba bir Binyılcılık'ta zirve noktasına ulaşan kendi tatbik edilmesi zor idealleri arasında salınıp durmuştur. Budizm ile Hıristiyanlık arasındaki fark, reform programı ve bu dünyayı terk etme programı arasındaki farklılıkta ortaya çıkar. Din'in, bu geçici olgunun akış sürecinde canlanan bazı ebedî muazzamlıkları, kitlelerin anlamasını mümkün kılacak şekilde fethedeceği kehânetinde bulunmama izin verin lütfen.

1.3.5. 19. yüzyılın siyasî liberal inancı; bireyci, rekabetçi çatışma doktrini ile iyimser uyum doktrini arasında bir uzlaşmaydı. Kâinatın yasalarının, bireylerin çatışmasının harmonik bir toplumun ilerici bir şekilde gerçekleştirilmesini doğurduğu anlayışından kaynaklandığına inanılıyordu. Böylelikle, bir yandan bütün bireyci insanlar arasında durmamacasına bir yarış yaşanırken, öte yandan, İnsan Kardeşliğine olan duygusal inancın kutsanması mümkün olabiliyordu. Teorik olarak, hiçbir çelişkiyle karşılaşmaksızın, inanç ile uygulamanın uzlaşmasının mümkün olduğu görülüyordu. Ne yazık ki, bu liberalizm, bir taraftan, Avrupa ve Amerika'da siyasî bir güç olarak zafer üstüne zafer kazanırken; öte taraftan da, liberalizm doktrininin temellerini sarsacak şok üstüne şoklar yaşanıyordu.

Liberal doktrinlerin zaferi olması gereken yeni endüstriyel sistem, iyi işlemiyordu. İlkin, ekonomik liberalizm doktrini tarafından dayatılan şartların sözkonusu olduğu İngiltere'de geliştirilmişti. Bu noktada, imalat ve maden endüstrilerine yaklaşımlarında İngiliz Muhafazakârlar, başlangıçta, İngiliz Liberaller kadar ortodokstu. Ancak, ne yazık ki, iki kuşak süren böylesi bir gelişmeden sonra, sosyal yapının temelinde kök salan, maden ocaklarında, fabrikalarda ve banliyölerde görülen yaygın sefalet, kamu vicdanını derinden

sarstı. Hiçbir yumuşatıcı uygulaması olmayan bireycilik ve rekabete dayalı sosyal ilişkiler, ham maddelerin çıkarılması ve tamamlanan ürünlerin mekanik olarak imal edilmesinin söz konusu olduğu yeni endüstriyel şartlarda hiç de iyi işlemiyordu. En azından bu, Avrupa'nın eski, görece kalabalık ülkeleri için geçerliydi. İngiltere, burada öncü bir ülkeydi; ve bu sistemi, bütün aksamıyla uygulamayı denemişti. Ama tam bir fiyaskoyla sonuçlandı. Başarısızlığın kanıtları, 1830 ile 1850 yılları arasındaki bütün kayıtlarda görülebilirdi. Sözgelişi, bunlar, şehirlerde ve köylerdeki işçilerin sefalet dolu hayatlarını anlatan dönemin büyük filantropisti [hümanist ve hayır-sever] Lord Shaftesbury'nin hayatının her bir bölmesinde, Disraeli'nin ilk dönem romanlarının bazılarında, J. L. Hammond ve Barbara Hammond'ın birlikte yazdıkları kitaplarda özetlenmiş olarak bulunabilirdi. Salt özgürlük, bireycilik ve rekabet doktrini, toplumun temelinde endüstriyel kölelik olarak adlandırılabilecek bir şeyin zuhur etmesinden başka bir şey üretmemişti.

Avrupa'da 19. yüzyıldaki sanayi politikaları, yalnızca bu gerçek göz önünde bulundurulduğu zaman anlaşılabilir. 19. yüzyılın salt liberalizm doktrini tam bir fiyaskoyla sonuçlanmıştı. 1840'lı yıllar boyunca İngiltere'de ve bütün Avrupa ülkelerinde, endüstriyel rahatsızlıklara karşı bir dizi önlem alındı. Cobden, Bright, hatta Gladstone gibi dönemin büyük liberal liderleri, bu önlemlere ya karşı çıkmışlardı ya da şayan-ı dikkat bir şekilde mesafeli durmuşlardı: Bu önlemler, liberal doktrinin saflığına zarar veriyordu. İngiltere'de liberal politikacılar arasındaki önemli siyasî bölünme, Radikaller ve Liberaller arasındaki bölünmelerden en kritik olanı değildi. En kritik ve önemli bölünme, katı liberallerle değişen liberaller arasındaki bölünmeydi. Bu değişen liberaller, bazı bakımlardan eski Muhafazakârlara biraz daha yaklaşmışlardı. Liberal atomistik toplum doktrinini reddediyorlardı. Ne yazık ki, İngiltere'deki liberal siyasi partinin, Gladstone, Lord Hartington ve Asquith gibi sonraki liderleri, bu katı liberal kampa dahildi. Eğer Campbell-Bannerman, biraz daha muktedir olmuş olsaydı; hatta daha da önemlisi, eğer biraz daha fazla yaşasaydı, İngiltere'nin siyasî tarihi oldukça farklı olacaktı. Bildiğimiz gibi, İngiliz siyasî liberalizmi, son evresinde, Asquith'in liderliğinde, reformcu bir siyasî partinin gerçekleştirmesi gereken bir görev olan Kadın hareketi, Eğitim ve En-

düstriyel Yeniden-örgütlenme gibi her reforma ya doğrudan karşı çıkmayı ya da ilgisiz ve duyarsız kalmayı tercih etmişti. 1830'lardan itibaren 70 yıl boyunca elde ettiği en büyük zaferler sırasında, İngiliz liberalizmi, uygulanabilir, kendi içinde tutarlı bir idealler sistemi geliştirmeyi başaramaması yüzünden yavaş yavaş inişe geçmeye başlamıştı. Genelde, katı liberaller, 19. yüzyılın üçte birlik son kısmında, Gladstone'nun iktidarından 20. yüzyılın başlarında Asquith'in egemen olduğu döneme kadarki süreçte, İngiltere'deki "siyaset makinesi"nin kontrolünü ellerinde tutuyorlardı.

Şayan-ı dikkat olan şu ki, liberalizm'in bu büyük temsilcilerinin gönülsüzlüğü nedeniyle, yüzyılın hemen ortalarına doğru, madenleri, fabrikaları ve banliyöleri daha insanî şartlara kavuşturacak düzenleyici önlemler alınmasını öngören yeni bir sosyal-işbirliği hareketi yükselişe geçmişti. O zamanlar, endüstriyel sistem, koordinasyon ihtiyacının ve serbest rekabetin başarısızlığının doğal karşılandığı Almanya'ya da yayılmaya ve yerleşmeye başlamıştı. Almanya'da endüstriyel liberalizm doktrininin ilk formu hiçbir zaman denenmemişti. Ancak, liberal doktrinlerin yenilenmesi konusunda oldukça gönülsüz hareket ediliyordu; yenilenme çabalarının başarısızlıkla sonuçlanması, eski bir fikrin yeni bir şekilde formüle edilmesine yol açtı. Karl Marx, "Sınıf Savaşı" doktrinini geliştirmişti. Bilgili ve donanımlı ekonomistler, *Das Kapital*'in, mevcut gerçeklerle pek de örtüşmeyen tutarlı bir bilimsel doktrin olmadığını hep birlikte söylüyorlardı. Marx'ın kitabının başarısı -ki bu kitap önemli bir eser olarak hâlâ önemini muhafaza ediyor-, sanayi devriminin ilk evresinde zuhur eden kötülükleri çok iyi bir şekilde teşhis etmesiydi yalnızca.

Lütuf sahibinin bahşedici fermanıyla, bireyci rekabetin ve endüstriyel faaliyetin insanın mutluluğu için birlikte çalışacaklarını öngören ilk dönem liberal inanç, denendiği andan itibaren tam bir fiyaskoyla sonuçlanmıştı. Belki de, daha iyi eğitim almış yönlendirici sınıfların varlığına ihtiyaç vardı. O hâlde, koordinasyon, temelde eğitim ve sosyolojik öğrenime doğru yönlendirilmeliydi: Belki de, bütün çalışanların ve iş alanlarının şartlarını düzenleyen bir hükümet müdahalesi, yanlışlıkları düzeltebilecek bir aktör olabilirdi: Belki de, işçiler tarafından kontrol edilen bir devlet, tek işveren olmalıydı. Bütün bu öneriler, hâlen ateşli tartışma konularıdır. Bazı ülkelerde, handiyse her

çözüm önerisi denenmişti. Ancak, yönlendirici bir "aracı" olmaksızın, yalnızca kendi çıkarını düşünen ve yalnızca kendi çıkarını meşrulaştıran bir özelliği bulunan bireyci rekabetin tatminkâr bir toplum modeli üretebileceğine artık hiç kimse inanmıyor.

Ne yazık ki, popüler şekliyle Malthusçu doktrin, insan kitlelerinin hareketinin, bir tabiî kanun olarak, yüksek bir refah düzeyine yükselemeyeceğini beyan ediyordu. Daha da kötüsü, biyoloji bilimi, fertlerin tahrip edilmesinin, daha yüksek türlere sıçramasının yegâne yolu olduğu sonucuna varmıştı. Bu, 1859 yılında Darwin tarafından geliştirilen o ünlü Doğal Seçim doktriniydi. Münhasıran Doğal Seçim'e yaslanılması, Darwin'in kendi teorisinin temel özelliği değildi. Darwin'e göre bu, diğer pek çok etmenlerden (aracı'lardan) yalnızca biriydi. Ancak, o günden bugüne kadar düşünce'de hâkim olan formuyla Doğal Seçim, ciddiye alınacak tek faktör olarak kabul edilegelmiştir. İnsan toplumuna uygulandığında, bu teori, hümaniter harekete topyekün bir meydan okumadır. Lamarck ile Darwin'in hâkim teorileri arasındaki karşıtlık, buradaki farklılığı kendiliğinden ele veriyordu. İnsan kardeşliğini savunmak yerine, şimdi, ayakta ve hayatta duramayacak kadar zayıf olan'ın (unfit = uygun olmayan'ın) yok edilmesini savunan bir anlayışla karşı karşıya gelmiş oluyoruz. Kısmen sığır yetiştiren çifçilerin tecrübesinden, kısmen *hortikültürcü*lerin [bahçeçilik] uygulamalarından; kısmen Francis Galton, Karl Pearson ve onların ekollerinden; kısmen de, dikkat çekmeyen araştırmalarını, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni yayımladığı sıralarda neşreden Avusturyalı Abbot Mendel'in keşfettiği kalıtım yasalarından oluşan modern kalıtım doktrinleri, hep birlikte, Stoacı-Hıristiyan demokratik kardeşlik idealini büsbütün zayıflatmıştı.

Bizatihî din'in kendisi, her zaman, bu kavrayış ile despot-köleler şeklinde algılanan Tanrı ve yaratıkları şeklindeki kavrayış arasında gidip gelmişti. Bununla birlikte geç 18. yüzyıl ile erken 19. yüzyılın demokratik liberalizmi, Stoacı-Hıristiyan düşünce damarının zaferiydi. 19. yüzyılın liberalizmi, Hume'un ruh doktrini eleştirisiyle, tatbikatta işleyen sistem olarak uzlaşmaz ve katı rekabetçi bireyciliğin çöküşüyle, geçim araçları konusunda nüfus baskısını öngören Malthusçu doktrinle, ilerlemenin motoru olarak zayıf olanın elimine

edilmesini öngören bilimsel doktriniyle, Galtoncu ve Mendelci kalıtım doktriniyle, kullanımın hayat standartlarını yükseltebileceğini savunan Lamartinci doktrinin reddiyle, bütün bu düşünce akımlarının sonucu olarak entelektüel güvenilirliğini ve meşruiyetini yitirmişti.

1.3.6. Bu manzaranın öte yakasında yer alan iki entelektüel hareket vardır. Birincisi, "en çok sayıda insanın en fazla mutluluğu" şeklindeki Faydacı İlke'ye dayanan Jeremy Bentham'ın hukukî reformu; ikincisi de, Auguste Comte'un İnsanlık Dini, yani Pozitivizm'dir. O zamandan bu zamana dek ahlâk'ta, din'de ve siyaset teorisinde pratikte etkin olan şeylerin çoğu, gücünü, bu iki düşünürden birinden almaktadır. Bu iki düşünürün doktrinleri, teorik temelleri açısından büyük ölçüde reddedilmiştir; ama pratikte bu ilkeler, şu an bütün dünyada hükümfermadır. Genelde, bu ilkelerin etkisi, demokratik olmuştur. Din'in veya felsefenin ürünü olarak mistik kurumlara dayanan imtiyazlı örgütlerin ["tarikatların"] gizemli iddialarını silip süpürmüş; buna mukabil, her ne kadar Stoacılık'ın mutlak metafizik doktrinlerini reddetmiş olsalar da, Roma İmparatorluğu'nun Stoacı hukukçularına geri dönüşü başlatmışlardır. Bunlar, gerçekte, bu Stoacı hukuk hareketinin yeniden canlanışıydı; ama Stoacı hareketin sahip olduğu entelektüel derinlikten yoksundu. Başka bir açıdan bakıldığında bu iki hareket, 17. yüzyılda, Newton'ın başını çektiği, metafiziğe karşı başlatılan bilimsel başkaldırı hareketinin yeniden hayatiyet kazanmasıydı. Bu düşünürler, bu başkaldırıyı, ahlâk ve siyaset teorisine kadar genişlettiler.

2000 yıldan bu yana Eflatuncu felsefî teoriler ve Hıristiyan sezgiler, insanla insan arasındaki saygı ve dostluğun -kardeşlik fikrinin-, Batı Avrupa'da yavaş gelişmesinin entelektüel meşrulaştırımını sağlamışlardı. Bu hisler, bütün toplumların temelinde vardır. Hayvanların dünyasına nüfûz eden, biraz daha görece olan kör hisler, işbirliği yapmak, yardım etmek, birbirine sevgi beslemek, birbirine kol kanat germek, birlikte oynamak ve sevgisini ifade etmek gibi hislerdir. İnsanlık arasında bu temel hisler, "sınırlı" toplumlarda daha güçlüdür. Ancak, tehlikeler ve fırsatlar konusundaki öngörüsü, türlü gruplar arasındaki farklılıklardan imajinatif şekillerde yararlanma gücü gibi bütün insanlarda değişik görünümler arzetmesi nedeniyle insan zekası, ırklar arasında-

ki bu merhamet duygusunun tersine dönmesine yol açacak sonuçlar üretegelmiştir. İnsan teki, kabîlevî hislerinin güçlülüğü bakımdan birbirinden ayrılır; ve bunun tam aksi yönde, büyük ölçekli ve çaplı marazî sömürü işine ve kabileler arası savaşa soyunmasıyla da birbirinden farklılaşır. Öte yandan, *kabîlevî asabiye*, aynı topluluğun sınırları içindeki özel kesimlere karşı beslenen merhametin sınırları tarafından yumuşatılmaya müsaittir.

2000 yıldan beri felsefe ve din, Batı Avrpa'dan önce, insanı, ideal bir insan figürü olarak konumlandırdı ve insanın üstün bir değeri olduğunu iddia etti. Cizvit papazları, işte bu saikle Patagonya'ya kadar gitmişlerdi; John Woolman, işte bu saikle köleliği lanetlemişti; Thomas Paine, işte bu saikle, toplumsal baskıya ve ilk günah doktrinine başkaldırmıştı. Bu Cizvitler, bu Quaker'lar, bu hür-düşünürler, kendi aralarında çeşitli farklılıklara sahiptiler. Ama hepsi de, insanlara insan olarak yaklaşma hislerini, felsefe ve din'in müşterek etkisinin ürettiği genel duygu idrakine borçluydular.

Jeremy Bentham ve Auguste Comte, bu genel / küllî duyguları, meşrulaştırmaya ihtiyaç duymayan ve diğer tüm şeylerle ilişkilerinin anlaşılmasını gerektirmeyen apaşikâr gerçekler ve temel ahlâkî duygular olarak kabul ediyorlardı. Dolayısıyla, metafiziği bir kenara bırakıyorlardı. Böyle yapmakla, demokratik liberalizme büyük katkıda bulunuyorlardı. Zira, temel duyguları birbirinden oldukça farklılık arzeden, insanları birleştirmeye katkıda bulunan uygulanabilir bir reform programı ve uygulanabilir ifade / davranış biçimleri geliştirmişlerdi.

Ne yazık ki, bilimsel teorinin ilerlemesi nedeniyle, duyguların tüm diğer şeylerle ilişkileri, göz ardı edilmeyi reddediyordu. Hayatın evriminde, Tabiat'ın yerine başka bir şey ikame edilmesi imkânsızdı: Tabiat, ayırım yapmaktaydı. Bu evrensel merhamet söz konusu olduğunda, İnsanlık Dini'nin yerine, İnsanlığın seçilmiş bir azınlığının oluşturduğu bir *kült* ikame edilmeliydi: "En Çok Sayıda İnsanın En Fazla Mutluluğu"nun yerine, "Düşük Varlıkların İnsanlar Tarafından Yok Edilmesi" anlayışı yerleştirilmeliydi. Hume, "insanlık sevgisi gibi bir tutku"nun olduğunu inkâr eder. Modern bilim, neden bu tür tutkuların gerekmediğine dair makul açıklamalar yapar. "Bunlar, insanın evriminin önünde yalnızca bir takoz gibi dururlar", der. Eğer, herhangi bir in-

san, bu tutkuya bağımlıysa, elbette ki, onun üzerine gitmelidir. Ama insanların neden diğerlerine tutkuyla bağlanmalarının önlenmesi ya da bu tür makul olmayan tutkular yüzünden hukuku saptırmamız gerektiği konusunda bir gerekçe sunmaz bize. Hiç şüphe yok ki, Hume'un ve modern zoolojinin bu çıkarsamalarından çok, Bentham ve Comte'a sempati duyuyorum. Ama başka bir şeyi ispatlamasa da, Hume'un ve modern zoolojinin çıkarsamaları, temel kozmolojik ilkeleri yok sayarak ahlâk, din ve hukukun apaşikâr bir temelini bulduklarını düşünmekle yanıldıklarını gösterir. Görünüşte, onların gözde doktrinleri, en az metafizik dogmalara karşı yapıldığı kadar kuşkucu saldırılara açıktır. Eflatun ve Din'i bir kenara bırakmakla, kesinliğe ulaşma yolunda hiçbir şey kazanabilmiş değiller.

Ya karışımı ayrıştırmayı haklı kılmak, ya insana insan olması hasebiyle saygı duyulmasını öngören doktrinin yeniden inşa edilerek haklı kılınmasını sağlayabilmek için çok daha temel gerekçelere ihtiyaç var. Dahası, yalnızca "yaşama değeri", kâfî değildir: Çünkü mutluluğumuz için korumaya en fazla gönül verdiğimiz türleri silip süpüren şartlar var bir de.

1.3.7. Auguste Comte, Pozitivizmini, bilimin, fizik ve ahlâk biliminin temin edici sonuçları üzerine kurmuştu. Comte, 1857'de öldü. İki yıl sonra da, Darwin'in *Türlerin Kökeni* başlıklı kitabı yayımlandı. Evrim Teorisi'nin sonraki evrelerinin İnsanlık Dini'ne uyarlanmaya kalkışılmasının yol açabileceği bazı sorunları tartışmıştık. Bu tür bir temel, sınırlı bir zamanda sınırlı bir toplumdaki bir insan grubunun metodolojisini şekillendirmeye uygun olabilir. Ama bu uygunluk, bakış açısının uygun bir açıklığa sahip olmasından kaynaklanmıyor. İbadet eden pek çok kişi, doğan güneşe doğru yönelerek ant içmekle manevî tatmin amacına ulaşabilir; ve bir dirilme, bir tazelenme hissedebilir. Ama yaptığı işi etkili bir şekilde -ister metafizik, isterse pragmatik olarak olsun- izah edecek insicâmlı bir izaha muktedir değildir.

Fiziksel bilimleri zihinsel (mental) bilimlerle uzlaştırma zorluğunun yanısıra, fiziksel bilim, bizzat kendi temel doktrinlerini izahta da bazı zorluklarla karşılaşır. Bu kafa karışıklığı, talihinin ve hususiyetlerinin izini sürdüğümüz Eflatuncu dinî gelenekler için münhasıran geçerlidir. Fiziksel bilimleri, dört ana başlığa ayırarak inceleyebiliriz: 1-Varlığını sürdüren doğru ve gerçek şey-

ler; 2-Vukû bulan doğru ve gerçek şeyler; 3-Tekrarlanan soyut şeyler; ve 4-Tabiat Kanunları. İlk başlığa örnek, bir kaya parçası ya da -salt fiziksel bilimin ötesine geçmek gerekirse- Eflatun'un sözünü ettiği gibi, insan'ın, insan ruhunun münferitliği. İkinci başlığa örnek, sokakta, odada, hayvan bedeninde ya da -yine salt fiziksel bilimin ötesine geçmek gerekirse- saniyenin onda birlik süresi içindeki münferit karmaşık tecrübemizle vukû bulan herhangi bir şey olabilir. Üçüncü başlığa örnek, bir kayanın şekli olabilir. Bir rengin tonunun ya da bir müzik senfonisindeki niteliksel bir unsurun, tabiatla veya zihniyetle ilgili olup olmadığını kabul etmenin kuşkuya, tartışmaya açık bir mesele olduğu anlaşılıyor. Ama bunlar kesinlikle tekrarlanan şeylerdir. Öte yandan, bir sevgi hissi *türü*, şeylerin zihnî taraflarına ait olan bir vukuattır. Dördüncü başlığa örnek ise, Yerçekimi Kanunu ya da Şeylerin Geometrik İlişkisi Kanunu olabilir.

Zaten yeterince karmaşık olan bu bölümün sonunda, metafizik bir tartışmaya dalmak niyetinde değilim. Ama burada, konuştuğumuz şeyin daha temel belirleyicilerinin yanısıra, sosyolojk teori hakkındaki münâkaşalarımızın ne kadar yapay olduğunu belirtmek yerinde olur. Yukarıda söz konusu ettiğimiz dört ana konu, Eflatun'dan günümüze gelinceye kadar pek çok düşünürün zihnini meşgul eden bir dizi kafa karıştırıcı sorunu önümüze getiriveriyor. Son iki bölümde, üç farklı düşünce tipinin tarihinin izini sürmekteyiz: a-Eflatuncu-Dinî fikirler; b-Bireyci, Rekabetçi Ticarî Toplum fikirleri; c-Fiziksel bilim fikri. Ayrıca bu üç farklı düşünce tipi'nin her birinin, kendi içinde de iç karmaşıklıkları vardır. Şimdi, bu üç teorik damarın, geçerli kurumlarının sonucu olduğunu ve göz ardı edilemeyecek şeylerin doğası hakkındaki gerçekleri tecessüm ettirdiğini ifade edebiliriz, hatta ifade etmek zorundayız. Her bir düşünce tipi'nin, kendi alanı içinde özerk olduğunu söylemenin kolay bir çözüm olduğu anlaşılıyor. Bu durumda münâkaşalar, bir düşünce tipi'nin, bir diğer düşünce tipinin meşru alanını haksız bir şekilde işgal etme girişiminden doğuyor. Sözgelişi, bilim ile din'in, farklı konularla uğraştıkları için asla çatışamayacaklarını söylemek, şu sıralarda bir hayli moda. Ancak ben, bu tür bir çözümün, hatalı olduğunu düşünüyorum. Bu dünyada, hiç olmazsa, insanların zihinlerini ve bedenlerini parçalayamazsınız. Ancak, fikirleri birbiriyle uzlaş-

tırmaya başladığınız andan itibaren, hakkında konuştuğunuz konuyu kusursuz bir şekilde açık seçik kılma girişiminize büyük bir önem atfettiğinizi görüyorsunuz. Vukû bulan şeylere kalıcı bir özellik ve hayat kazandıran şeylerle, tekrarlanan şeylerden vukû bulan şeyler arasında sorgusuz sualsiz salınıp durmak, son derece ölümcül sonuçlar doğurur. Kalıcılık, vukû bulma ve tekrar hadiselerinde metafiziklik berraklığa dayalı olarak gerçekleştirilmeyen tartışmalar, bir şeyi ispat edebilecek bir sofistikasyona ulaşamazlar.

Sözgelişi, Faydacı İlke'nin açıklamasında, "En Çok Sayıda İnsanın En Fazla Mutluluğu" ifadesini buluyoruz. Açıktır ki, bu ifadenin, en azından, eyleme geçişte rehberlik yapmaya yetecek kadar bir anlamı mevcut. Ama diğer bakış açılarının eleştirisi olarak bir formül geliştirdiğimiz zaman, bunun ne anlama geldiğini sormaya hakkımız var. Mutluluk, açıktır ki, bir *tekrar/lanma* olayıdır; ve Mutluluk noktasında, bir hadisenin bir başkasından daha yoğun olabilmesi için yoğunluğun derecelerinde farklılaşır. Peki, Mutluluğa farklı hadiseleri ilave etmek ne anlama geliyor? Bu ilavenin katkısıyla oluşan Mutluluk vakıası yoktur. En azından eğer böyle bir hadise varsa, prensip olarak bunun gösterilmesi gerekir; ve bu, bizi saf dışı edilen Eflatunculuk cihetine yönlendirecektir. Yine, ilke'yi anlayabilmek için vakıalarla kurulan dayanıklılık ilişkisini bilmek zorundayız. Genellikle kullanıldığı gibi, bu ifade, en fazla sayıda insana atıf yapar. Dolayısıyla, vakıalara değil, dayanıklılıklara atıfta bulunur. Ama kısa yaşamış üç insanın mutluluğunu, uzun yaşamış bir insanın mutluluğuyla gerçekten mukayese edebilir miyiz? Burada bir kez daha, farklı mutluluk tipleri arasında niteliksel farklılıklar olduğunu görüyoruz. Son olarak, bu tartışmayı faydalı bir şekilde ilerletmeden önce, dayanıklılıklara, vakıalara ve tekrarlanan vakıalara saygı duyan metafizik fikirlerimizi biraz vuzûha kavuşturmamız gerektiği sonucuna varabiliriz.

1.3.8. Artık, şimdi Bilim konusuna geçebilir; ve bilimin, metafizik tartışmadan bağımsız olarak, bize açık ve net fikirler sunup sunamayacağı sorusunu sorabiliriz. Bilim, Kanun fikri üzerine bina edilir –Tabiat Kanunları-. Bu fikir şudur: Dünyada, "davranış"ı birbirine daima sabit kurallar sunan pek çok şey vardır: Bu kurallar, açıktır ki, tekrarlanmadan duramayan, tekrarlanmaları gösteren kurallardır. Ne ki, davranış ortaya koyan şeylerle Kanun'un irtibatı

söz konusu olduğu zaman, kafa karışıklığı ortaya çıkar burada. Davranışlar, bir şehirde -örneğin New York'ta-, bir ormanda, bir alt-tropik çölde, bir Arktik buzdağında bir hayli farklılık gösterir. Ayrıca, daha ötelere yolculuk yapmak gerekirse, davranışlar, ay'da da, Güneş'in atmosferinde de, yoğun bir yıldız'ın iç dünyasında da, iç-uzayda da farklılık arzeder.

Bunların hepsi, yüzeysel, saçma şeylerdir. Hepimiz biliyoruz ki, moleküllerdeki maddeleri tahlil ettiğimiz zaman varolan kimya yasaları, şehirde de, ormanda da, çölde de, buzdağında da aynıdır. Bu kimya yasaları, yeteri kadar yakınlıkta bir arada bulunan moleküllerin karşılıklı davranışlarının ifadesidir. Ama moleküller, tahlil edilebilir. Şeyler, bir molekül kümesi, boş alan'daki salınımlarındaki hareketlerinden oldukça farklı davranabilirler. Buradaki kimya yasaları, moleküller arası ilişkilerde geçerlidir. Boş uzayda, enerji akışını kontrol eden temel elektromanyetik yasalarla karşı karşıya kalırız yeniden. Bu noktada, derinlemesine nüfûz çabamız artık sona erdiği için, uzun bir tarihsel dilimi kapsayan geri-bakış çabamızı burada noktalamamız gerekiyor.

Bununla birlikte, bu yasaların, elektromanyetik hadiselerin çevresinin bir sonucu olduğundan şüphelenmemiz için bir neden yok. Bu kapsamlı geriye-bakış süreci, fikirlerin zıddı bir durumu gösterir. Yasalar, davranış sergileyen şeylerin karakterinin bir sonucudur: Onlar, Clement'in sözünü ettiği "müşterek görenekler"dir. Bu anlayış, empoze edilen yasalarla şartlandırılan karşılıklı davranışlara sahip eski verili şeyler fikrinin yerini almalıdır. Dış tabiat hakkında bildiğimiz şey, tabiattaki çeşitli vakıaların birbirlerinin tabiatlarına [tabiatlarının şekillenmesine] nasıl katkıda bulundukları nokta-i nazarından bildiğimiz şeylerdir. Bütün çevre, vakıaların her birinin tabiatına katılır. Böylelikle, her bir vakıa, ilk şeklini, içinde varolduğu çevrenin karakterinden alır. Ayrıca her bir çevreyi şekillendiren (condition) yasalar, bu çevreyi oluşturan vakıaların yalnızca genel karakterini ifade eder. Bu, şeylerin *fonksiyon biçimleri açısından tanımlanması doktrini*dir.

Ama şimdi, erişilemez Hıristiyan ahlâkına doğru yaklaşmış oluyoruz. İnsan ruhunda içtenlikle büyütülen ve korunan idealler, eylemlerinin karakterini alırlar. Toplum içindeki bu etkileşimler, bu yasaların tatbik edildiği vakıaları değiştiren sosyal yasaları değiştirirler. Erişilemez idealler, bir reform

programıdır. Böylesi bir program, "yakın mümkünlükler" tarafından eleştirilemez. İlerleme, Yeryüzü Devleti'nin, Erdem'in kutsanmasıyla ideal olarak gerçekleştirilebilecek Toplumu tasdik edebileceği tabiat yasalarını değişime uğratmaktan teşekkül eder.

Bu son iki kısım'da, büyük bir fikrin Avrupa tarihindeki serüvenlerini incelemekteyiz. Eflatun, insanlar arasındaki ideal ilişkiler görüşünü, insan karakterinin kendine özgü imkânlılıklarına dayanan bir görüş olarak düşünüyordu. Bu fikrin, insan bilincine, çeşitli hususîlikler biçiminde girdiğini görüyoruz. Bu, din tarafından geliştirilen müşterek fikirlerle ittifakları şekillendirir. Hususîliklerinde, çeşitli dinlerin ve bu dinlere eşlik eden çeşitli şüpheciliklerin farklılıkla/şmala/rına göre farklılık gösterir. Zamanla sönükleşir, silikleşir, ama yeniden belirginleşir. Eleştirilir, ama aynı zamanda, kendisi de bizzat bir "eleştirmen"dir. Güç, her zaman ona karşıdır. Zaferi, ikna'nın güce karşı zaferidir. Güç, dünyanın önceki kütlesinin içerdiği katıksız gerçektir. Fikir, onun gerçekleşmesini sağlayan kehânettir.

İdeal'in gücü, bundan müteşekkildir. Vukû bulan gerçeğin genel dünyasını incelediğimizde, bunun pratikte kaçınılmaz olan genel karakterinin, gerçek değerinin gerçekleştirilebilirliği bakımından nötr olduğunu görürüz. Elektromanyetik olaylar ve elektromanyetik yasalar, moleküler olaylar ve moleküler yasalar da, keza, büsbütün nötrdür. Bunlar, bir tür mümkün olan değerleri belirlerler, ama değer/ler/in hususîliklerini belirlemezler. İnsan toplumları, ormanlar, çöller, bozkırlar ve buzdağları gibi hususîliklerden oluşan bazı özelliklere de sahip olan değerleri belirleyen toplumların hususîliklerini incelediğimizde, belli sınırlar içinde de olsa bir plastisite ["yoğurulma"] görürüz. Eflatun'un idea'sının hikâyesi, onun, lokal plastik bir çevre içinde canlandırılmasının, hayatiyet kazandırılmasının hikâyesidir. Yaklaşımının / idea'sının tatbik edilmesini mümkün kılan yaratıcı bir gücü vardır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM



ÖZGÜRLÜĞÜN GÖRÜNÜMLERİ

1.4.1. Yazılı kayıtlarda tasvir edilen dönemi içeren Batı uygarlığının kültürel tarihi, pek çok açıdan incelenebilir. Her şeyden önce, daha hafif görünümler alabilen katastrofik çöküşlerin de yaşandığı tedrici bir ekonomik ilerleme / gelişme çerçevesinde inceleme konusu yapılabilir. Bu tür bir bakış açısı, teknoloji ve ekonomik örgütlenmeye vurgu yapar. Ya da alternatif olarak, bu tarih, bu-dünyalılık ve öte-dünyalılık arasında yaşanan bir dizi çatallanmalar, açgözlülükle erdem, hakîkatle yanlış arasında vukû bulan bir yarış alanı (theatre) olarak algılanabilir. Bu tür bir bakış açısı, düşüncenin genelliklerini / küllîliklerini izhar ettiren din'e, ahlâk'a ve tefekkür alışkanlıklarına vurgu yapar. Her bir inceleme biçimi, bazı gerçekleri belirginleştiren, geri kalanlarını da unutulan arkaplana atan bir tür bir projektördür. Elbette ki, siyaset ya da sanat, yahut da bilim'le sınırlı bir alanda bile her tarihteki bir alana ait her tarih incelemesindeki, her biri çeşitli derecelerde genellik taşıyan pek çok bakış açısı, aslında, iç içedir, iç içe geçmiştir.

Medenîleşmiş faaliyetlerin tahlilinde kullanılacak en genel felsefî fikirlerden biri, Münferit Mutlaklık ile Münferit İzafîlik arasındaki vurgu varyasyonları dolayısıyla, sosyal hayat üzerindeki etkiyi hesaba katmak, incelemektir. Burada "mutlaklık", faaliyet biçimleri bakımından diğer topluluk mensupları-

na zorunlu bağ/ım/lılıktan kurtulma fikri; "izafîlik" ise, zorunlu irtibatlılığın zıddı olan gerçeklik demektir. Kendine özgülüklerinden birinde bu fikirler, özgürlük fikri ile sosyal örgütlenme fikri arasındaki hasımlıkta, diğerinde ise devletin refahına ve devletin münferit üyelerinin refahına atfedilen görece önemde kendini gösterir. Sosyal kurumları, hukuku, uygulanabilirliği ölçüsünde ideal amaçlarına dair fikirleri bakımından her bir dönemin karakteri, büyük ölçüde, bu fikirlerden yani "münferit mutlaklık" ya da "münferit izafîlik" fikirlerinden birinin ya da diğerinin bir dönemde hâkim olan çeşitli faaliyet noktalarına bağlıdır. Hiçbir dönem, bütünüyle bu uçlardan biri ya da diğeri tarafından kontrol edilmez; her dönemde, çeşitli faaliyet biçimlerinin hepsi de, türlü şekillerde varlıklarını sürdürürler. Bir yön/d/e yapılan baskı, diğer yön/d/e beliren özgürleşme ile dengelenir. Askerî disiplin, oldukça katıdır. Münferit askerler, gerektiğinde, son çare olarak, kendilerini ordu için kurban ederler. Ancak, pek çok insanî faaliyet alanında askerler, sosyal düzenleme ve geleneğin kısıtlayıcı bağlarından büsbütün kurtulurlar. Üniversite fakültelerinin mensupları için baskı ve özgürlükler, askerlerinkinden oldukça farklıdır.

Mutlaklık ve izafîlik arasındaki vurgu farklılığı ve dağılımı, ilk bakışta gelişigüzeldir. Elbette ki bunun, her zaman tarihsel bir nedeni vardır. Kimi zaman vurgu değişikliği, yakın geçmişten kurutulmak -karşılaştığımız her yerde, zaman zaman, siyah ile beyaz arasında gidip gelmek- gibi genel bir temayüle atfedilir. Aynı zamanda bu dönüşüm, geçmişten gelen başarısızlıklardan sorumlu tutulan dogmalar hakkında verilen bir hüküm de olabilir. Tarihin işlevlerinden biri, geçici şartların doğurduğu irkilmeden kaynaklanan bu tür bir hükümden / yargıdan kurtulmak [insanları bundan kurtarmak]tır.

Entelektüel vurgunun sosyal örüntüsündeki değişiklikler, çoğu zaman, gücün / iktidarın, bir sınıftan ya da bir sınıflar grubundan diğerine geçişinden kaynaklanır. Sözgelişi, oligarşik aristokrat bir yönetim ile demokratik bir yönetimin her biri de, sosyal örgütlenmeye, yani bireylerin devletle ilişkisinin izafîliğine vurgu yapma eğilimi gösterebilir. Ancak, ister demokratik, ister aristokratik, isterse mutlakiyetçi olsun, ticaret ve meslek erbabı sınıflarını genelde tatmin eden bütün yönetimler, bireysel özgürlüğe, yani münferit mutlaklığa vurgu yaparlar. Bu son yönetim biçimine, orta sınıfa mensup emperyal

aracıları, yine orta sınıfa mensup Stoacı hukukçuları ve orta-sınıf imparatorlarında müteşekkil en mutlu dönemiyle Emperyal Roma yönetimi ile 18. ve 19. yüzyılın İngiltere yönetimi örnek verilebilir.

Egemen sınıfların değişmesiyle birlikte, bir dönemde hâkim olan bakış açıları zaman zaman kendini gösterse de, önce bastırılır, daha sonra da türlü eylemler ve edebî ifadeler şeklinde, bu tür bir şekil ve görünüm değişikliği yaşayarak yeniden önplana çıkarlar. Böylelikle, her çağın çeşitli -idarî, edebî, bilimsel, dinî ve bütünüyle sosyal- faaliyetleri, söz konusu konulardaki veya alanlardaki etkileri güçlü ve hâkim olan toplum içindeki çeşitli sınıfların zihniyetlerini yansıtır. Edmund Burke, Amerikan Devrimi hakkında yaptığı konuşmalardan birinde, "Tanrı aşkına! Hiç olmazsa, *bir kişi*yi tatmin edin!" diye haykırmıştı.

Yönetimler, gerçekte tatmin etmeye çalıştıkları o "birileri"nin kim olduğunu inceleyerek en iyi şekilde tasnif edilebilirler. Mesela, 18. yüzyılın ilk 60 yılındaki İngiliz yönetimi, şekli ve kişileri açısından aristokrat bir yönetimdi. Ama aynı zamanda, uygulamaya koyduğu politikalar açısından, Londra'nın ve Bristol'ün City'sinde [İş Hayatının Kalbi'nde] yaşayan büyük tüccarları [işadamlarını] tatmin etmeye çalışan bir yönetimdi. Bu işadamlarının yönetimden hoşnut olmamaları, en büyük yakın tehlike kaynağıydı. Sir Robert Walpole ile Büyük Halkçı William Pitt, yüzyılın ilk dönemindeki bıktırıcı savaşlar ile emperyalist savaşlar sırasında bu sınıfın değişen eğilimini kişiliklerinde temsil eden kişilerdi.

Devralınan hayat tarzlarının geleneksel kifâyetlilik ya da kifâyetsizlik standartları çerçevesinde sürdürüldüğü bir dönemde, bu işadamları sınıfının fiilen hoşnut olmaları, görece sınırlı olmuş olabilir; tıpkı 18. yüzyıl İngiltere'sinin tüccarları gibi. Ama, görece sessiz-sakin ve muhafazakâr devlet ricali olması beklenen bu sınıfların çoğunluğu, tıpkı Walpole gibi, telaşlanmama konusunda sabırlıydı. Her bakımdan muhafazakâr biri olan Walpole, yalnızca ticarî meselelerde aktif bir reformcuydu.

Buna mukâbil, Fransa'daki devlet adamları ise gücü, hukukî, idârî ve kilise bürokrasisi ile, ordu'ya dayanan Saray'ın çıkarları açısından ilgiydiler, aktif olarak. Tıpkı, o dönemin İngiltere'sinde olduğu gibi, Fransa'daki sivil ve as-

ker örgütlenmesinin kişileri, aristokrat ve orta sınıfa [burjuvazi'ye] mensup kişilerdi. Fransız siyaseti daha istikrarlıydı; ama ne yazık ki, her iki ülkenin yönetimleri zaman zaman inişli çıkışlı, iyi ve kötü işlere imza atmışlarsa da, Fransa'daki aktif siyasî unsurlar, İngiltere'deki aktif siyasî unsurlardan çok daha az ülkenin temel meseleleriyle ilgileniyorlardı. Fransızlar işbirliğine, İngilizlerse bireysel özgürlüğe daha fazla vurgu yapıyorlardı. Bu yüzyılın sonraki kısmında İngiltere'de daha aktif olan sınıf, kırsal arazî sahipleriydi. Burada, Edmund Burke'ün, siyasî hayatının sonlarında ziraat konusundaki imkânsız denebilecek görüşe nasıl bağlandığına dikkat edin. Aynı zamanda, Londra'nın *City* belediyesi, yüzyılın ilk dönemlerinde yönetimi desteklerken, yüzyılın son dönemlerinde -Fransız Devrimi'nin aşırılıklarının anlaşılmasından sonra- yönetime muhalefet etmeye başlamıştı.

Önceki dönemde, "Endüstriyel Özgürlük"ü tahrik ettiği için "Protestan Yönetimi İstiyoruz" sloganıyla aktif siyaset yapan İngiliz sanayi sınıfının enerjilerinin, sanayi devriminin geldiği sonraki dönemde kontrol altına alındığını görüyoruz. Artık yüzyılın sonlarına doğru, halk yığınları kolaylıkla harekete geçmiyordu. Kendi çıkarlarının nasıl belirlendiği ve korunacağı konusunda cahildiler; ve en iyi mensupları, ruhlarını kurtarmak için John Wesley'in yönlendirmelerine göre hareket ediyorlardı. Bu kargaşadan ve Fransız Devrimi savaşlarının neden olduğu gecikmeden sonra Viktorya dönemi doğdu. Çözüm geçiciydi; gezegen de geçiciydi nasıl olsa.

1.4.2. Sosyolojik değişimi anlama çabamızda, sözlü olarak formüle edilen ve bilinç yoluyla bağlanılan soyut doktrinin etkisi üzerinde münhasıran yoğunlaşmamız gerekmiyor. Bu tür derin entelektüel çabalar, kendi rollerini, muhafaza etme, dönüştürme ya da tahrip etme işlerinde kullanıyorlar. Sözgelişi, Avrupa'nın tarihi, Augustine'ci ilk günah doktrinine, ilâhî inâyet inancına ve sonraki dönemlerdeki Katolik Kilisesi'nin misyonuna yakından bakılmadan anlaşılamaz. Keza, Amerika'nın tarihini anlama çabası da, buna ilave olarak, 17. yüzyıldaki İngiliz siyaset teorileri ile 18. yüzyıldaki Fransız düşüncesini iyi bilmeyi gerektirir. İnsanlar, bedenlerindeki moleküller tarafından olduğu kadar düşünceleri, akılları (intelligence) ve duygusuz güçler/i tarafından da yönlendirilirler. Bununla birlikte toplumsal tarih, çeşitli dö-

nemlerde geçerli / hâkim olan insanî tecrübe biçimleri üzerinde yoğunlaşır. Fiziksel şartlar, tarzların ve temâyüllerin akışını kısmen kontrol eden arkaplanlardır, yalnızca. Bu noktada bile, çeşitli insanî tecrübe biçimlerini gereğinden fazla entelektüalize [salt akla dayalı şekillerde izâh] etmemeliyiz. İnsan teki, Memelilerin en tepesinde yer alan bir hayvandır ve bedeninin alışkanlıklarına sımsıkı bağlı olan zihninin [ruhunun] alışkanlıklarının etkisinden kaçamaz.

Bilincimiz, işlev görme biçimlerimizi, tarzlarımızı başlatan bir aktör değildir. Belli bir sürece dahil olarak, tatminlere ve tatminsizliklere gömülerek ve yeni amaçlar tarafından ya yoğunlaşmak ya da tersi bir şekilde aktif olarak değişikler yapmak suretiyle kendimizin [benliğimizin] farkına varırız. Şuur'da teşekkül ettiği varsayılan bu temel prosedürü İçgüdü olarak adlandıracağım. Bu tecrübe biçimi, doğrudan münferit ve çevresel kalıtım'dan neşet eder. Ayrıca, içgüdü ve entelektüel mayalanma tamamlandıktan sonra, ardından içgüdü ile akıl'ın buluşması neticesinde teşekkül eden bir vakıa gerçekleşir. Bu vakıayı da, Erdem olarak adlandıracağım. Bu, verili şartlardan kalkarak kendi oluşumunu tamamlayabilmek için entelektüel mayalanma sürecinde dönüştürücü bir aracı olarak işleyecek erdemin işlevidir. Böylelikle, sosyal kurumları anlayabilmek için üç sacayağından oluşan genel bir insan tabiatı portresi çıkarmamız gerekiyor. Bunlar, İçgüdü, Akıl (intelligence) ve Erdem'dir.

Ancak bu ayırım, çok keskin bir şekilde yapılmamalı. Kaldı ki, entelektüel faaliyetin bizzat kendisi, kalıtımsal bir faktördür. Biz öz-bilincimizin çabasıyla düşünce eylemini başlatmıyoruz. Tıpkı kendimizi nasıl nefes alır bir vaziyette, güneşin batışını seyreder bir vaziyette buluyorsak, aynı şekilde, kendimizi düşünür bir hâlde de buluyoruz. Dolayısıyla, düşüncenin özerkliği oldukça sınırlıdır; zaman zaman önemsenmezdir ve genellikle bilincin eşiğinin ötesine taşar. Bir milletin düşünme biçimleri, duygusal tepki verme biçimleri kadar insiyakîdir, yani bir rutine tâbîdir. Ama çoğumuz, rutinin ötesine taşan düşüncenin kendiliğindenliği olgusuna inanırız. Aksi takdirde, düşünce özgürlüğü konusundaki ahlâkî iddianın bir anlamı olmaz. Düşüncenin kendiliğindenliği olgusu, buna mukâbil, varlığını ve yeterliliğini muhafaza edebilmesi için kontrole tâbîdir. Bu tür bir kontrol, self-determinasyonun kısmî ışıltı-

larını azaltan ya da artıran bütün'ün gerektirdiği bir gerçekliktir. Bütün, murat ettiği şeyi belirler; dolayısıyla, doğasında varolan kendiliğindenlik ışıltılarına görece önem atfeder. Bu nihâî belirlenim, onun Erdem'idir; ya da başka bir ifadeyle, tevârüs edilen faktörler tarafından tayin edilen sınırlarıyla kendi tabiatına ait olan onun sübjektif amacıdır.

Erdem, nihâî self-determinasyonda etkin kılınan delilin çapıyla orantılı bir şeydir. Entelektüel operasyonlar, mantıksal olarak tutarlı bir sisteme yerleştiren temel insiyâkî tecrübe gerçeklerinden neşet eden fikirlerin koordinasyonuyla teşekkül eder. Niteliksel özellikleri bu şekilde koordine edilen bu gerçekler, nihâî self-determinasyonda önem kazanır. Temel / birincil gerçekler, şeylerin şaşırtıcı / kafa karıştırıcı yönlerini entelektüel bakımdan ikinci derecede önem arzeden bir konuma iterek saf dışı bırakacak şekilde seçildikleri zaman, bu entelektüel koordinasyon gerçekleştirilir. Bu nedenledir ki, entelektüel faaliyet, Erdem adına yeşerip kök salmaya son derece mütemâyildir. Anlamak, bir dereceye kadar, entelektüel tutarsızlık arkaplanını her zaman dışta bırakmaktır. Fakat erdem, -yokluğu veya atlanması durumunda entelektüel sistemin sürekli sorun yaşayacağı- daha derinlikli bir anlama çabasının izini sürmektir. Bu yüzden, İçgüdü, Akıl ve Erdem'den oluşan bu üç unsur, asla parçalanamaz. Entegre olurlar, tepki verirler ve melez faktörlerle karışırlar. Bu, bütün'ün, parçalarından; parçalarının da, bütün'den doğmasıdır. Sosyal kurumları, yükselişlerini, zirveye çıkışlarını ve düşüşe geçişlerini değerlendirirken, hikâyeyi ilerletebilmek için tabiî güçlerle işbirliği yapan içgüdü, akıl ve erdem türlerini tahmin etmek zorundayız. Akıllı kişilerin aptallıkları, açık-fikirlilikleri ve dar-görüşlülükleri, pek çok felâketin fitilini çakmıştır.

Yazılı tarihte ne kadar uzağa gidersek gidelim, salt hayvanî vahşîlikten bir hayli uzak olan, insanlığın en yüksek derecede işlev gördüğü bir dönemin içindeyiz. Ayrıca, bu dönemin içinde, insanlığın, doğuştan gelen zihinsel kapasitesi bakımından bir hayli geliştiğini gösterebilmek zordur. Yine de, çevrenin düşüncenin hizmetine sunduğu gereçlerin olağanüstü bir şekilde çoğaldığı şüphe götürmez bir gerçektir. Bu gereçler, başlıklar halinde şöyle sıralanabilir: Fiziksel ve zihinsel iletişim biçimleri, yazı, belgelerin korunması, çeşitli

edebiyat türleri, eleştirel düşünce, sistematik düşünce, inşacı düşünce, tarih, farklı dillerin mukâyesesi, matematiksel sembolizm, fiziksel durum sunan ileri teknoloji. Bu liste, açıktır ki, kısmen geçersiz ve örtüşen gereçleri de içermektedir. Ama elimizin altında düşünce melekelerine ve düşünce için önerilere sahip olduğumuz çeşitli yolların varlığını hatırlatıyor bize; ki bunlar, bizden 2.000 yıldan 5.000 yıla kadar genişletebileceğimiz dünyanın herhangi bir yerinde yaşayan önceki insanların sahip olduklarının çok çok ötesindedir. Gerçekten de, son iki yüzyıl, insanlık başka bir şeye dönüşmediği / yokolmadığı sürece, yeni bir dönem yaratabilecek çapta yepyeni gereçler ilâve etmiştir. Elbette ki, bu gereçlerin büyük bir kısmı, iki-üç bin yıl önce halihazırda geliştirilmişti. Burada önemli olan nokta, insanlığın tabiî zekasında herhangi bir düzelmenin gerçekleştiğinden şüphe etmemize yol açacak fırsatları oluşturan bu bin yılın önde gelen kişilerinin bu gereçleri parlak bir şekilde kullanmalarıdır.

Bununla birlikte, bütün bu tasvirlerden çıkardığım total sonuç, bizden öncekilerin kendilerini tevârüs ettikleri kurumlara intibak ettirişlerindeki apaçık basitliktir. Büyük ölçüde bu intibak, bir zaman meselesiydi; kısacası, insiyâkiydi. Yine de, keşif hakkında bir naiflik vardı: Sürpriz. Mısırlılar, despotça yöntemlerle yönetildiklerini ya da din adamlarının kraliyetin gücünü sınırlandırdıklarını muhtemelen bilmiyorlardı. Zira, ister gerçek, isterse hayal düzemlinde olsun [mukayese yapabilmelerini mümkün kılabilecek bir] kontrast olarak bir alternatif yoktu önlerinde. Siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerinde, karınca yuvasında hâkim olan "siyaset düşüncesi"ne yakındılar.

Bu gerçeğin bir başka yönü de şuydu: Bu tür toplumlarda, bireysel özgürlüğe değil, izafîliğe daha fazla vurgu yapılıyordu. Gerçekten de, bu ilk merhalelerde, özgürlük, handiyse anlamsız bir fikirdir. Eylem de, temayül de, atalardan kalan işbirliği (koordinasyon) anlayışına dayanan bir içgüdüden kaynaklanıyordu. Bu tür toplumlarda, eylemde işbirliğini empoze eden tevârüs edilmiş izafîliğin sonucu olmayan şey, yıkıcı kaostu. Yabancı gruplar, o vakitler, kötü gözle bakılan, görülen gruplardı. Enerjik bir kâhin, burada varolan coşku dolu vasatı yerle bir etmişti. Samuel'in manevî mirasçıları bugün hâlen yaşıyorlar; bir arkaik belâ olarak bizimle birlikteler.

1.4.3. Bu epizotlardan birini, özgürlüğün keşfinde izleyebiliriz. İsa-Mesih'ten 14 yüzyıl önce, [Eski Mısır medeniyetinde eski Tanrıları reddederek yerine Güneşe Tapıcılığı yerleştiren] Mısır Kralı Akhenaton, kanıtların söylediğine bakılırsa, kendileri için düşünen ve tevârüs edilen dinî fikirlerin ötesinde bir adım atan ileri bir gruba aitti. Özgür düşünce ışıltıları olan bu tür gruplar, binlerce yıl önce kimi zaman başarılı, kimi zaman başarısız olarak pek çok kez varolmuş olmalıydılar. Aksi takdirde, düşüncesiz geleneklerin çeşitli şekillerde adaptasyonundan farklı olan medeniyete geçiş hiçbir zaman gerçekleşmeyebilirdi. Arıların ve karıncaların da, çeşitli sosyal örgütlenmeleri vardır; ama şimdiye kadar bu tür'lerden hiçbirinin hiçbir anlamda medenîleştiğini duymadık. Sosyal geleneklerine düşüncesizce adapte olmaktan hoşnut oluyor olabilirler. Ne olursa olsun, sonuçta, özgürlük ışıltıları, bizim algılayabileceğimiz düzeyin altındadır. Ancak, özgürlüğünü tecrübe eden Akhenaton, biz biliyoruz ki, bu tür bir özgürlük kavrayışına sahip değildi. Arkeoloji, Akhenaton'un fikirlerini bütün Mısır toplumunun düşünceleri ve gelenekleri üzerine tavizsizce tatbik etmeye çalıştığını gösteren delilller sunuyor önümüze. Ama Akhenaton, tabiî olarak, başarılı olamadı; çünkü büyük bir tepkiyle karşılaşmıştı. Fakat reaksiyonlar, hiçbir zaman amaçlarını tastamam gerçekleştirmeyi başaramazlar. Dolayısıyla, elimizdeki kanıtların ayırt etmekte başarılı olamadığı bütün ihtimallerin aynı derecede geçerliliğini koruyabileceği bir durumla karşı karşıyayız.

Buna mukâbil, daha başarılı olan bir diğer grup, Mısır'daki bu dönemden 8-9 yüzyıl sonra gelen Musevî peygamberlerdi. Zamanın kötülüklerinin tırmanma eğilimi göstermesi üzerine ortaya çıkan Musevî peygamberler, ahlâkî sezginin ifadesi olarak bir özgürlük tatbik etmişler ve kendi düşüncelerinin sonuçlarını temsil eden Yehova karakterini icat etmişlerdi. Bizim uygarlığımız, hem Mısırlılara, hem de Musevî peygamberlere, bizim ifade edebileceğimizden çok daha fazla şeyler borçludur. Bunlar, tarihin akışını gerçek anlamda değiştiren az ayıdaki gruplardan biridir. Büyük başkaldırılar, benzer başka ortamlarda ortaya çıkan bir dizi bireyin yerine geçer; dolayısıyla tarih, çoklukla yalnızca isimlerin değişmesinden ibarettir. İbranî peygamberleri, gerçekten büyük tarihsel değişikliklere önayak oldular; ve henüz nadir olan şey, daha

iyiye doğru bir değişimin yaşanmasıdır; ancak, peygamberlerin Yehova'sının bakış açısına özgürlük kavramı hiçbir zaman girememişti. Hoşgörüsüzlük, ahlâkî şevki tehdit eden bir günahtır. Hoşgörünün tastamam bir ahlâkî şevkle ilk önemli telaffuzu, birkaç yüzyıl sonra, *Burçak ve Buğday Meselleri*'nde söz konusu edilmiştir.

Daha sonraki dönemlerde özgürlük çabalarını engelleyen hoşgörüsüzlük örnekleri, Constantine tarafından kurulmasından sonra Hıristiyan Kilisesi ve Luther ile Kalven'in rehberliğindeki Protestanlar tarafından ortaya konmuştur. Reformasyon döneminde insanlık, her şeyi daha iyi bilmeye / kavramaya başladı ve reformcular hakkındaki yardımseverlik kanaatini yıpranmaya başladı. Ama o zamanlar yardımseverlik, hoşgörüyle yakın ilişkisi olan bir erdem olarak kabul ediliyordu; o yüzden, bu dönemi yorumlarken dikkatli olmak zorundayız. Çünkü, genelde hoşgörü, güler yüzlü ortodoksiyle ilişki içinde olan bir kavramdır. Modern hoşgörünün havarileri, -şimdiye kadar varolduğu kadarıyla- Erasmus, Quaker'lar ve John Locke'tur. Bu insanlar, her laboratuarda, her kilisede ve her hukuk mahkemesinde saygıyla anılmalıdır. Bununla birlikte, 17. yüzyılın en büyük devlet adamlarının ve John Locke da dahil en büyük düşünürlerinin pek çoğunun hayatlarını, Hollanda Devleti'nde yaygın olarak tatbik edilen hoşgörüye borçlu olduklarını hatırlamak zorundayız.

Elbette ki bu kişiler, o hayranlık uyandıran fikirlerinin asıl üreticileri değillerdi. Bu fikirlerin kökenlerini bulabilmek için, bunların 2.000 yıl gerisine gitmek zorundayız. Bir fikrin gelenek tarafından kabul edilmesi ve an'anevîleşmesi, oldukça yavaş gerçekleşir. Bununla birlikte, her şeyden önce, yukarıda zikrettiğimiz örneklerin din'le ilgili olduğuna dikkat sarfetmeliyiz. Tabiî olarak, aktif ve tefekküre dayalı başka davranış biçimleri de vardır. Atinalılar, sosyal davranışın çeşit/lilik/leri açısından hoşgörünün öneminin açıkça tanımanın ilk canlı örneğini sundular. Kadîm medeniyetlerin de, bu bağlamda pek çok pratik örnek geliştirdikleri konusunda kuşku yok. Sözgelişi, Babil ve Ninova gibi büyük metropolitan şehirlerde sosyal davranışın ayrıntılı olarak gözetlenebildiğine inanmak gerçekten zordur. Öte yandan, Mısır'daki hayat tarzlarının da sıkı bir şekilde organize edildiği anlaşılıyor. Bununla birlikte, sosyal hoşgörünün ilk açıkça savunusunu, yüksek bir medeniyetin bir ge-

reği olarak, Thucydides'in naklettiği gibi Pericles'in konuşmasında buluyoruz. Bu konuşmada, bireysel mensuplarının davranış özgürlüğünü başarıyla koruyan örgütlü bir toplum anlayışı söz konusu ediliyor. Pericles'in bu konuşmasından yaklaşık 50 yıl sonra, aynı grup içinde yer alan Eflatun'un, bütün özgürlük iddialarının kaynaklanması, başvurması gereken daha derin bir düşünce geliştirdiğini görüyoruz. Eflatun'un Kâinat'taki genel psişik [rûhî] faktörler kavramı, bu faktörlere bütün kendiliğindenliklerin kaynağı ve kaçınılmaz olarak bütün hayatın ve hareketin temeli olarak vurgu yapıyordu. Dolayısıyla, insanın rûhî faaliyeti, geçici dünya içindeki harikulade uyumların kökenlerini ihtiva eder. İnsan toplumunun sona ermesi, bu tür "rûhî" enerjilerin yok edilmesi demektir. Ancak kendiliğindenlik, ruhun (soul) özüne dair bir şeydir. Bu genel bakış, sosyal özgürlüğün önemi hakkında Eflatuncu düşünce biçimlerinden çıkarılan bir argümandır.

Eflatun'un kendi yazıları, derûnî düşünce (contemplation) özgürlüğünün ve bu derûnî düşünce tecrübelerinin iletişimi / nakledilmesi hürriyetinin uzun zamandır beklenen bir savunusunu teşkil eder. Bu hakkın ısrarlı bir şekilde tatbikata konulması için yaşadı Sokrates ve Eflatun. Ve Socrates, bu uğurda hayatını kaybetti. Bazı istisnaî pasajlar olsa da, Socrates ile Eflatun *Diyaloglar*'ın bütününde, düşünce tarzlarını ve usûllerini vuzuha kavuşturmakla meşguldürler. *Diyaloglar*'da, doğrudan özel bir fiile tercüme edilebilecek tek bir pasaj bulmak bile zordur. *Republic* [Türkçe'de *Devlet*] başlıklı kitabında vardığı sonuçlar, yalnızca semâvî âlemde işleyebilecek sonuçlardır. Bunun en büyük istisnası, Ege bölgesinde o zaman hâkim / yaygın olan küçük şehir-devletlerinin kurulması için ayrıntılı bir pratik şema sunan *Yasalar* başlıklı kitabıdır. Oysa Thucydides'in Pericles'i, öte tarafa vurgu yapar. Münferit yurttaşların faaliyetleri hakkında düşünür. Bu konuşma'dan çıkan kendine özgü medeniyet anlayışı, bütün faaliyetlerin estetik bir amacı olduğu fikrine vurgu yapan bir medeniyet anlayışıdır. Burada, güç / iktidar kavramlarıyla konuşan bir Barbar vardır kaşımızda: Pericles, yumruk sıkan bir süpermen düşler. İştihâsını, Carlyle'in tipi'nin sentimental ahlâkıyla cilalar. Ama kaçınılmaz olarak "nihâî iyi"si, kendisini diğer iradelere dayatan bir irade anlayışıdır. Bu, düpedüz entelektüel barbarlıktır. Periclesçi ideal, tabiatın göz kamaştırıcı gücünü

andıran ikna edici güzelliğin dış yüzeyiyle / dış görünüşüyle örülen bir eylem'dir.

Özgürlüğün teşekkülü, salt entelektüel savunmadan çok daha fazla şey gerektirir. Eflatun, her şeyden öte ve önce, insanlara, medeniyetin bu zorunlu unsurunu tanıtmıştır. Zira Eflatun, kendine özgü özgün bir düşünme biçiminin varlığını göstermiş ve gerekçelerini bu düşünme biçiminin doğruluğunu ve haklılığını gösterecek şekilde ifade etmiştir; ki özgür bir toplum, ancak bu düşünme biçimi ile tesis edilebilir. *Diyaloglar*'ına, aklımızla (intellect) idrak edemeyeceğimiz Kâinat'ın çeşitliliği / derinliği duygusu nüfûz etmiştir; ve Yedinci Mektup'unda, tutarlı bir felsefî sistemin mümkün olduğunu açık-seçik bir şekilde reddetmiştir. Yazılarının sunduğu ders, aklî olarak tutarlı ve bir şekilde uygulanabilir bütün bakış açılarının, kâinatın anlaşılması çabasına katkıda bulunacak bir şeylere sahip olduğu ve aynı zamanda, çıplak gerçekliğin bütün/lüğün/ü ihâta etmeyi başaramayan nâkısalar bulunduğu gerçeğidir. Hoşgörünün görevi, geleceği bekleyen yenilik bolluğuna ve idrak / görüş alanımızı aşan elde edilmiş gerçekliğin karmaşıklığına sonsuz bir saygıdır.

Böylelikle, bu iki karakter tipi, fiilen özgürlüğü savunan karakter tiplerinden kesinkes tecrit ve tefrik edilmelidir. Bu karakter tiplerinden biri, herhangi bir hakîkat ölçütünün elde edilebileceğinden umudunu kesen Şüpheciler'dir. Açıktır ki, bu mizaçta olan kişilerin, düşüncenin bu bağlamda hesaba katılması gerektiğine inanan kişilere verebilecekleri bir mesajları yoktur. Yine, hoşgörüsüz bir zihniyetle özgürlük arayışı, kişinin bindiği dalı kesmesi demektir. Zira özgürlüğün savunusunu yapmak için sahip olunan bütün bu muhayyile, bilgi ve edebî parlaklık donanımının, Milton'ın hayatı, benimsenen davayı ilerletebileceği kadar geriletebileceğine muhtemelen iyi bir örnektir. Çünkü Milton, asıl meselenin hoşgörüsüzlük olduğu bir zihnî çerçevenin savunusunu yapar.

Antik paganizm/in dünyası, inançlar konusunda hoşgörülüydü. Tabiî ki, eylemlerinizin söylemlerinizle uyumlu olması, spekülasyonlarınızın fazla dikkat çekmemesi şartıyla. Gerçekten de, bütünüyle içgüdüye dayalı sosyal ilişkilerin ötesine taşan ilerlemenin işaretlerinden biri, spekülatif [felsefî] düşüncenin yıkıcı etkilerine karşı duyulan rahatsızlık hissiydi. İnançlar, aynı anda

hem spekülasyonun bir sonucudur, hem de spekülasyonu kontrol altına alma çabalarının. Ama inançlar, spekülasyona her zaman müsaitti/r. Spekülasyonun öncesinde, herhangi bir inanç varolamaz. Nerde bir inanç varsa, hemen köşe başında ya da mezarda yatan bir heretik [mevcut inançlara aykırı kişi] vardır. Mısır, Mezopotamya ve Hitit gibi büyük imparatorlukların doğdukları yerlerde ve denizciliğin keşfiyle birlikte, ırkların [toplumların, kültürlerin] birbirleriyle temasa geçmesi, insanlar arasında kaba mukâyeseler yapmayı ve sonuçta bu mukâyeselerin spekülatif düşünceye dönüşmesini mümkün kıldı. Nerede bir beklenti yoksa, değişim şansa kalmış demektir ve bu ihmalin ortasında bütün beklentilerin sönüp gitmesi mukadderdir. Allah'tan ki İncil, bu sürecin fragmanlarının bir düğüm noktasında kabiliyetli bir ırkı derinden etkilediğini anlatır bize. İncil'deki bu kayıtlar, daha sonraki zamanların zihniyetine sahip "editör"ler [derlemeciler] tarafından yazılmıştır. Dolayısıyla, modern bilim adamlarının görevi, Hamlet ve Macbeth oyunlarından Danimarka ve İskoçya'nın yeniden açığa çıkarma çabalarını andıran zorlu bir görevdir. İlk antagonizmaların (husûmetlerin) mevcut karmaşayı rasyonalize edecek [hem aklayacak, hem de açıklayacak] spekülatif [felsefî] çabalara dönüştüğünü görebiliriz. Keza, Süleyman ve Saba Melikesi'nin serüvenlerini izleyebiliriz. Job'un ve arkadaşlarının meditasyonları, peygamberâne kitapları ve İncil'in "erdem" babları bahis konusudur. Ve 6 yüzyıl bir atlamayla, hikâyenin bir versiyonu sona ererken; bir başka versiyonu, İznik Konsili'yle birlikte bir inancın hikâyesi başlar.

1.4.4. Yunan uygarlığının kısa bağımsızlık evresindeki epizotu yeni bir durum yarattı. Spekülasyon, artık açıkça kabul edildi ve şiddetle tatbik edildi. Değişik biçimleri ve yöntemleri keşfedildi. Greklerin kendilerinden öncekileriyle ilişkileri, modern sanayi devriminin son 50 yılındaki ikinci evresinden, gerçekte, 15. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna kadar geçen uzun yüzyıllarda inatla varlığını sürdürdüğü süreçteki etki zamanı ve yoğunluğunu andıran bir benzerlik arzeder.

Helenik kültür epizotundan tevârüs etmesi nedeniyle Roma İmparatorluğu, özgürlük problemine ve yanı sıra sökün eden sosyal kurumlar sorununa yaklaşımında kendinden öncekilerden çok daha fazla ben-idrakine sahipti.

Batı Avrupa'yı ilgilendirmesi bakımından, ortaçağ medeniyetinin kökeni, İmparator Augustus ile Aziz Pavlus'un Seyahatlerine kadar götürülmelidir. Bizans, Sâmiler ve Mısır havzası için bu tarih, Büyük İskender'in ölümüne ve Grek-Mısır bilim ve düşünce rönesansına kadar gerilere götürülmelidir. Augustus'tan sonraki ilk iki yüzyıl, İtalya'nın merkez olduğu ilk alan, tartışmasız çok daha önemliydi. Latin edebiyatı, Helenik kültürün ortaçağ düşünme biçimlerine tercüme edilmesidir; ve Fransız Devrimi'nin sona ermesine kadar süren geniş bir zaman dilimine yayılır. Lucretius, Çiçero ve Virgil, her ne kadar Sâmî unsurdan yoksun olsalar da, Helenik edebiyat ve düşünceyle ilişkileri bakımından ortaçağa mensuptular. Bu ilk Latin döneminden sonra, düşünceye katkıda bulunan Augustine hariç, pagan, Hıristiyan ve *Muhammetan* [Müslüman], dikkate değer bütün kişiler, Şark dini'ne mensup kişilerdi. Son olarak, Şark medeniyeti, Tatar ve Türklerin uzun süreli etkileri nedeniyle çökerken, kültürün merkezi bir kez daha batıya doğru kaymaya başlar. Bu üç müşterek kültürün -Şark, Latin ve geç [modern] Avrupa kültürlerinin- en çok dikkat çeken özellikleri, ilmî bilgi geleneklerine sahip olmaları, Helenik spekülasyonun dinî [teolojik] formlarla yeniden-ifade edilmesiyle tekrarlanması, insanî umutlara vurgu yapan öncü bir edebiyat, merakın meslekî alışkanlıklara kanalize edilmesi ve -Batı'da- yeni bir akıl mertebesi'nin çeşitli sosyal kurumların gelişmesinde kendini göstermesi gibi özelliklerdir. İnsanlığın ilerlemesini "kurtaran", işte bu son faktördür.

Sosyal kurumların oluşumuyla belirginleşen bu yeni dönem, tedrici olarak gerçekleşti. Ama bu dönem, bütün ehemmiyetiyle tam olarak anlaşılamamıştır henüz. Sosyal felsefe, uygun ilkeleri henüz kavrayamadı; o yüzden, bugün bile her olay, özel bir vakıa olarak algılanıyor. Ama bu, özgürlük problemini dönüştürmüştür. Yenilik, özel grupların amaçlarını tecessüm ettiren ve herhangi bir politik devletin ya da devletin bir parçasını oluşturan kabîlevî birliğin tecessümü olan genel amaçlarıyla ilgilenmeyen temel sosyal kurumların bilinçli ve kararlı bir şekilde kurulmasıyla gerçekleşir. Elbette ki bütün büyük imparatorluklar, birbirinden farklı kabîlelerle, geleneklerle (custom) ve düşünce biçimleriyle temasa geçerler. Ama erken örneklerde, her tâbî ırkın [halkın], kompleks bir imparatorlukta kendine özgü bir statüsü vardı ve prosedür-

ler açısından imparatorluk sisteminin bir parçasıydı. Ayrıca, herhangi bir imparatorluktaki her halk, kendine özgü özelliklere sahip, belli bir zaman içinde oluşan, öncekilerden tevârüs edilen ve tolere edilen kompleks davranış biçimleri geliştirmiştir. Grek şehir-devletleri gibi daha küçük birimler örneğinde, bütün müşterek eylemlerin devlet politikasının bir unsuru olduğu türlü olayların vukû bulmasını sağlayan belli bazı şartlara sahip olduğunu görüyoruz. Sözgelişi, hürriyet münferitti, asla müşterek değildi. İster dinî ister seküler olsun, bütün işbirliği çabaları, içtimâî ya da ataerkildi. "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" öz-deyişi, Tiberius'un hükümranlığı zamanında İsa-Mesih tarafından söylenmişti; dört yüz yıl öce yaşayan Eflatun tarafından değil. Bu sözün asıl niyeti ne kadar sınırlı [bir alanı kaplamış] olursa olsun, Tanrı, çok geçmeden, Sezar'dan bütünüyle bağımsız bir örgütlenme ilkesi olarak algılanmıştı.

Socrates ile Aziz Pavlus'un ölümleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar hakkında spekülе etmek ilginç olabilir. İkisi de "şehit" olmuştu. Socrates, spekülatif [felsefî] görüşlerinin, toplum hayatına aykırı olduğu, zarar vereceği gerekçesiyle öldürülmüştü. Cladius'un veya Nero'nun ya da Galba'nın ajanlarının, Tanrı'nın insana sunduğu hayat ilkeleri olan Aziz Pavlus'un sepkülatif fikirlerine yeterince ilgi gösterdiklerine inanmak zordur. Daha sonraları yaşayan Lucian'ın fikirleri, en az Aziz Pavlus'unki kadar ortodoks-olmayan fikirlerdi. Ama [Socrates veya Aziz Pavlus gibi öldürülmek yerine] yatağında ölmüştü. Ne talihsizliktir ki, gittiği her yerde arkasında örgütlü gruplar [cemaatler] bırakan Aziz Pavlus, devletin amaçlarıyla örtüşmeyen kimi faaliyetlere dalmıştı. Dolayısıyla, popüler önyargıya sempati duyan imparatorluğun ajanları, Aziz Pavlus'un bu teşebbüslerinden ürkmüşler ve kaygı duymaya başlamışlardı. Gerçekten de, yarım asır sonra, Roma İmparatorlarının en iyilerinden birinin bu konuda neler düşündüğünü tam olarak biliyoruz. İmparator Trajan, genç Pliny'ye yazdığı bir mektupta, Hıristiyan Teolojisini, ipe sapa gelmez, işe yaramaz bir saçmalık olarak reddeder. Geleneksel olarak Devlet'le Din arasında varolan mevcut ilişkiyi tersyüz edebilecek açık bir faaliyet söz konusu olmadığını düşündüğü için olsa gerek, Hıristiyanların gruplar halinde örgütlenmelerine ilgisiz kalmıştır. Ama yine de Hıristiyanların, mevcut siya-

set felsefesine uygun bir felsefeye sahip olmadıklarını ve hoş görülemez müşterek faaliyetler içinde bulunduklarını görür. Dolayısıyla, eğer şartlar gerektirirse, Hıristiyanların sorgulanmaları ve faaliyetleri gerçekten göze batmaya başlarsa cezalandırılmaları şarttır, kaçınılmazdır. Nero'dan Trajan'a kadar Roma İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanlarla modern Amerika'daki Komünistleri karşılaştırmak ilginç olabilir.

Trajan, kendini, anlaşılamamış, gerçekten henüz anlaşılamamış yeni bir dönemin belli belirsiz doğuşuyla meşgul olan iyi bir devlet adamı olarak görür. İnsanlığın eski [dönemlerdeki] örgütlenmesi, Helenizm'in neden olduğu yeni bir entelektüalite ufkunun etkisiyle gerçekleştirilmekteydi. Esas itibariyle, kör miras'tan devşirilen ve ancak daha sonraları akıl tarafından ayrıntılı olarak gözden geçirilen ve yorumlanan bir dizi faaliyetten sonra gerçekleştirilen örgütlenmeler, temelde münferit, yani Devlet'le ilgisi olmayan amaçların entelektüel olarak değerlendirilmesi esasına dayanan diğer örgütlenme tiplerinin yarattığı şokla yüz yüze gelecektir. Henry Osborn Taylor'ın "aklî muhasebe" olarak adlandırdığı şey, insan örgütlenmesinde belirleyici büyük bir güç olmaya başlıyor. Elbette ki, Eflatun ve Aristo, harikulade ölçüde ve ölçekte bir "aklî muhasebe" [ve muhakeme] örneği ortaya koymuşlardı. Ne var ki, yalnızca bir grup düşünür, siyasî bir güç teşkil etmez ve teşekkül ettiremez. Düşüncenin eylemi yakalamasından önce, yüzyılların, kimi zaman da bin yılların geçmesi gerekmiştir. Aristo'nun elyazması metinlerinin iki yüz yıl bir mahzende saklandığının rivayet edilmesi ve bugüne kadar bile Eflatun'un esas itibariyle, dinî bir mistik ve üstün bir edebî sanatçı olarak değerlendirilmesi, bu boşluğun [düşüncedeki kesintinin] tipik örnekleridir. Bu son algılama biçimlerinde Eflatun, yarattığı dünyayı değil, devraldığı dünyayı temsil eden bir düşünür olarak resmedilir. Tabiî ki bunlar, belki de, Eflatun'un düşüncesinin ve düşünür kişiliğinin en iyi yönleridir. Ama unutmamak gerekir ki, Eflatun iki ayrı rolü de oynamış bir düşünürdü.

Aslında, Roma İmparatorluğu'ndaki durum, yeni bir durumdu. Pericles, oldukça dar sınırlar içine hapsedilmiş belli bir medenîleşmiş tip'in münferit eylemlerin özgürlüğünün savunusunu yapmıştı. Eflatun ise, derûnî düşünce özgürlüğü iddiasını seslendirmiştir. Ama İmparatorluk, müşterek eylem özgür-

lüğü iddiasıyla karşı karşıya gelmişti. O zamandan günümüze kadarki süreçte modern siyasî tarih, Devlet'e karşı geliştirilen zorlu başkaldırıların ve kısmî tavizlerin kafa karıştırıcı bir hikâyesidir. İmparatorluk, eski Kutsal İmparator doktrinini yeniden kabul ve tesis etmişti; ama aynı zamanda da, Stoacı *Tabiatın Sesi* doktrinini hukukî bir ilke olarak benimsemişti. Ortaçağlar, iki kılıç doktrinini uzlaştırdı. Son zamanlardaysa, Devlet, var gücüyle yasal egemenlik doktrinini hayata geçirme savaşı veriyor. 17. ve 18. yüzyılların [siyasî] düşüncesi, siyaset felsefesini, "Temel Sözleşme" adı altında rasyonelleştirmişti. Bu kavramın, oldukça zor/lu bir kavram olduğu [zorlu mücadelelerden sonra hayata geçirilebileceği] anlaşıldı. Ama bu teşebbüs, sonunda, İngiliz Krallığındaki Stuart'lar döneminin romantik bir hikâye olarak anılmasını sağlamış, Amerikan Cumhuriyeti'nin kurulmasını tetiklemiş ve Fransız Devrimi'ni hazırlamıştı. Gerçekten de bu, tarihin tanık olduğu, zamanlaması en iyi ayarlanmış fikirlerden biriydi. Bu fikrin zayıf tarafı, aklî muhasebenin öneminin kavrandığı döneme kadar geriye götürülebiliyor olması ve aklın, herhangi bir yerde ve zamanda sahip olduğu siyasî önemi abartmasıdır. Burada antagonistik [bitmez tükenmez çatışmaların yaşanmasına yol açan] doktrin, Kutsal İmparator'un kâbusu olan "Kralların İlahî Hakları" doktriniydi.

1.4.5. Siyaset felsefesi, itidal doktrininden muaf olan bir felsefe olduğunu iddia edemez. Sınırsız özgürlük, zorunlu işbirliğinin yokluğu anlamına gelir. İnsan toplumu, zor kullanmanın söz konusu olmadığı durumlarda münferit duygular, amaçlar, tutkular ve eylemlerin tatmin edici dünyasının kucağına atar kendisini. Medeniyet, kitlelerin bu talihli karşılıklı adaptasyonu gerçekleştirmeyi başardıkları toplumlarda vücut bulabilir, ancak. Ne yazık ki, az da olsa aykırı bireysel davranışlar, kontrol edilmedikleri zaman, sosyal yapıyı alt üst edebilirler. Kendi karakterine sahip insanlar arasından birkaç adam ve aynı eylemleri yapan çok sayıda kişi, her toplumda varolabilen anti-sosyal tiplerdir. Zor kullanmanın gerekli olduğu ve zor kullanmanın özgürlükleri sınırladığı çıplak gerçeğinden kaçmak zordur.

Buradan çıkan sonuç, özgürlük ile zor kullanmayı toplumsal düzlemde aynı anda harmanlayabilen bir doktrine ihtiyaç duyulduğudur. Çok iyi vuzuha kavuşturulamayan bir özgürlük talebi, yüzeysel bir felsefî meseledir; ve stan-

dart ölçülere uyulması çağrısı da, kendi içinde çelişkili ve aynı ölçüde zararlıdır. Gelmiş geçmiş bütün toplumların şartlarına uyabilecek ve uygulanabilecek şekilde bu sorunu çözebilecek tek bir çözüm ihtimal dışıdır. Kendimizi burada, meseleyi Batı uygarlığına, Avrupa veya Amerika versiyonlarına uyarlayabilecek şekilde nasıl ele alıp geliştirebileceğimizle sınırlamak durumundayız.

Kabaca konuşmak gerekirse, bu çözümün temel önerisi, profesyonel niteliklere sahip ve bu nitelikleri tam olarak hayata geçirebilecek şekilde kurulacak kurumların yaygın olarak dağıtılmasını öngörür. Açıktır ki burada, çeşitli iş'lerin mesleklere dönüştürülmesi (kanalize edilmesi) ön şarttır. Burada Meslek, fiilleri teorik analize tâbî tutulan ve bu analizden çıkarılan teorik sonuçlarla değişiklikler yapılan bir meşgâle anlamına gelir. Bu analiz, meşgâlenin amaçlarını ve bu amaçlara ulaşma fiillerinin adaptasyonunu dikkate almak zorundadır. Bu tür bir eleştiri, şeylerin tabiatlarına dâir belli bir anlama çabasına dayanmalıdır ki, ortaya konan eylemin [eleştiri eyleminin] sonuçları kestirilebilsin. Dolayısıyla, teoriye dayanan öngörü ile şeylerin tabiatlarının anlaşılması çabasına dayanan teori, bir meslek için zorunlu olan iki temel esastır. Keza, bir mesleğin amaçları, basit bir belirlenmiş amaçlar yığınından ibaret değildir. Tıbbın tarifi demek olan, hastalığın tedavisi gibi bir genel amaç olmalıdır. Ancak, insan bedeni, çeşitli yollarla biyolojik sıhhate kavuşturulabilir de, daha kötü bir duruma getirilebilir de. O bakımdan, her olayda, kısmen eğer elde edilebilirse kendine özgü bir öneme sahip olan, kısmen de elde edilen şeyin uygulanabilirliğine dayanan özenle ve özellikle seçilmiş amaçlar listesinin olması kaçınılmazdır. İşte bu nedenledir ki, bir mesleğin pratiği, onun teorik öncüllerinin veya temellerinin anlaşılmasından bağımsız düşünülemez. Bunun tersi de doğrudur, elbette. Bununla birlikte, yalnızca -örneğin cerrahî gibi- bir meslek alanında değil, aynı zamanda, ya bu mesleğin teorik olarak araştırılması ya da mevcut pratiğine yoğunlaşılması gibi işlere yönelerek daha fazla uzmanlaşmaya gidilmesinin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Bir mesleğin anti-tezi, geleneksel faaliyetlere dayanan ve kişilerin deneme-yanılma yöntemleriyle türlü değişikliklere maruz kalan, meşgâle'dir. Böyle bir meşgâle bir Zanaat'tır, ya da yalnızca kas gücünün belli bir yönde gele-

neksel olarak kullanılmasına dayanan daha düşük bireysel beceridir. Kadîm medeniyetlerde zanaatlar yaygındı. Modern hayat, sürgit artan bir hızla kendisini meslekler içinde gruplandırıyor. Dolayısıyla, kadîm toplum, cemaat hayatının insiyâkî amaçları için geliştirilen zanaatların koordine edilmesine dayalı bir toplumdu. Oysa modern toplum, mesleklerin koordinasyonuna dayalı bir toplumdur. Zanaat'la meslek arasında kesin ve keskin ayırımlar yapabilmek, elbette ki, tartışma götürmez bir gerçektir. Medeniyetin bütün aşamalarında, zanaatlar, inşacı idrak ışıltılarıyla geliştirilmişti; modern hayat/t/a hâkim olan meslekler ise, öncekilerden devralınan [mekanik] prosedürlere dayanır. Söz konusu edilen insan tiplerinin, hayatlarında, soyut zihniyetin büyük oranlarda hükümrân olduğu iddiası da doğru değildir. Bilakis, yeterli miktarda bir zanaatkârlar tabakasının en iyi insan tiplerini beslediği / teşkil ettiği anlaşılıyor. 15. 16. ve 17. yüzyıl Avrupa'sında, genel nüfusa oranla parlak kabiliyetlere sahip bir grup insanın beslediği toplumun, en harmonik toplum düzeyine ulaştığı görülüyor. Salt zihniyet [yalnızca zihinsel / soyut faaliyet], gerçekleri kavrayış sürecinde kolaylıkla bayağılaşabiliyor [söz konusu toplumun önemsiz şeylerle uğraşmasına yol açabiliyor].

Bununla birlikte, kendi-kendini idare eden kurumlar aracılığıyla mesleklerin örgütlenmesi, özgürlük sorununa yeni bir açı/lım getiriyor. Şimdilik, özgürlük iddiasını dillendiren ve aynı zamanda kontrolü tatbik eden şey, kurum'dur artık. Eski Mısır'da, temsilcileri (agents) aracılığıyla hareket eden Firavunlar [ne olup biteceğine] karar verirlerdi. Modern dünyada ise, Devlet'e atıf yapma ihtiyacı duymadan hareket kabiliyetine ve gücüne sahip olanlar, çeşitli kurumlardır. Özel amaçlarla sınırlı özerk bir kurumla özdeşleşen bu yeni özgürlük biçimi, Ortaçağlarda, özellikle loncalarda örnek olarak ortaya konmuştu. Ki bu dönem, medenileşmiş dehâ'nın harikulade bir şekilde gelişmesine sahne olmuştu. "Özgürlüğe" o zamanlar, -en azından İngiltere'de- yüklenen anlam, geleneksel olarak belirlenen eski toplum biçimi üzerine yeni bir sosyal yapının yansıtılmasını (projekte edilmesini) resmeder. Çünkü "özgürlük", genel bir özgürlük anlamına gelmiyordu; özel bir grubun özel bir eylem alanı içinde örgütlenme yetkisi anlamına geliyordu. Bu nedenle "özgürlükler", kimi zaman genel bir sıkıntı yaratıyordu.

Elbette ki Katolik Kilisesi, önce Roma İmparatorluğu'yla çarpışan ve hesaplaşan, sonra da ortaçağ hayatına hükmeden bir büyük "özgürlük"tü. İlk evrelerinde, diğer özerk toplumlarla uygun teorik ilişkisi açısından görülür [değerlendirilir]. Sözgelişi, her ne kadar, Konstantin çağından önceki Kilise mülkiyetinin konumu tarihçiler tarafından henüz tam olarak vuzuha kavuşturulamamış olsa da, pagan Roma İmparatorluğu'nda, Katolik Kilisesi'nin hukukî statüsünün, tarihe karışmış önceki pagan toplumların sahip olduğu statüyle benzerlik arzettiği anlaşılıyor. Ancak, Ortaçağlarda Kilise, diğer kurumlar üzerinde o kadar muazzam bir şekilde hükümrân olacak kadar yükseldi ki, bu durum, Kilise'nin gücünün, Devlet'in sahip olduğu gücü kat kat aşmasına yol açtı. Bu nedenle, Kilise'nin seküler loncalarla ve üniversiteler gibi meslekî kurumlarla kıyaslanması, azametini göz ardı eder. Katolik Kilisesi, benzersiz bir değeri hâiz başka bir karaktere de sahipti: Avrupa'yla sınırlı olmak kaydıyla cihanşümuldü, yani katolik'ti. Rönesans öncesine kadar, modern anlamda Avrupa ulusları yoktu. Ama Kilise, bütün idarî sınırları, bütün ırkî bölünmeleri, bütün coğrafî ayırımları aşıyordu. Bütün ırkî / millî despotizm biçimlerine karşı muhkem ve muazzam bir meydan okumaydı; cihanşümul bir "özgürlük"tü Kilise.

1.4.6. Feodalizmiyle, loncalarıyla, üniversitesiyle, Katolik Kilisesi'yle bu ilk kurumsal/laşmış uygarlık form'u, 16. yüzyılın başlarından itibaren her bakımdan büyük bir çöküşün eşiğindeydi. İster bilim adamları, isterse tüccarlar olsun, yeni orta sınıflar, bunlardan hiçbirine sahip değillerdi, olmayacaklardı: Onlar, bireyciydiler. Onlar için üniversiteler, ikincil önemi haiz kurumlardı; manastırlar bir baş belasıydı, Kilise [Katolik Kilisesi] bir baş belasıydı, feodalizm bir baş belasıydı, loncalar bir baş belasıydı. Onlar, muntazam işleyen iyi bir nizam istiyorlardı; bireysel aktiviteleriyle baş başa kalmak istiyorlardı. 17. ve 18. yüzyılın büyük düşünürleri, üniversitelerden kopuktular. Erasmus, matbaalar istiyordu. Bacon, Hervey, Descartes, Galileo, Leibnitz, çoklukla reaksiyoner olan üniversitelerin kolejlerini ["fakültelerini"] değil de, hükümetlerin himâyesini ya da koruma'sını istiyorlardı. Luther, Descartes, Galileo ya da Leibnitz, yaşadıkları yeri terk ederlerken, daha iyi bir üniversite bulmak için değil, daha iyi bir yönetim, yani kendilerini koruyacak bir Dük, ücretlerini

ödeyecek bir Prens ya da kendilerine soru sormayacak bir Hollanda Cumhuriyeti bulmak için terk ediyorlardı. Yine de üniversiteler, bu [tahripkâr] değişimden, diğer kurumlardan daha az yara almış olarak, daha iyi bir şekilde kurtularak varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardı. Üniversiteler, ulusal sınırlara hapsedilmiş olsalar da, bazı bakımlardan bu, onlar için büyük bir zamandı. Sonunda zuhur eden şey, kendi özel amaçlarına yoğunlaşan bağımlı unsurlar olan her kurumsal örgütlenme biçimine, her bakımdan her şeyi dikte edebilen egemen ulus devletlerin pıtrak gibi bittiği Avrupa'nın modern ulusal örgütlenmesiydi. Bu, Roma İmparatorluğu döneminde çöküş sinyalleri veren daha önceki dönemlere ait insan örgütlenme biçiminin yeniden tekrarlanmasıydı. Tabiî ki, o dönemle bu yeni dönem arasında muazzam farklılıklar vardı. Ama şimdi, hiçbir şey, asla restore edilemiyordu. Gerçekte, Kilise'ye karşı gösterilen reaksiyon tam bir fiyaskoydu; çünkü insanlık, daha önceki medeniyet formlarının basitliklerini çoktan aşmıştı.

Modern dönemin siyaset felsefesi, eski kadîm medeniyetlerdeki filozofların ve hukukçuların tekrarına dayanan bir geriye gidiş hadisesidir. Ortaçağlar, Kilise ile Devlet arasındaki ilişkilerin basitleştirilmiş biçiminde, farklı amaçlar güden pek çok iç-içe geçmiş kuruma bölünmüş sadakat borçlu olan bir medeniyet problemiyle boğuşuyordu. Bu, fikirlerin evrensel olarak kök salmasının ve mülkiyetin uluslararası ölçekte dağılımının sunduğu kardeşliğin hükümferma olduğu bir dünyada çok esaslı bir sorundu. Protestanlara ve egemenlere ne kadar çok şey borçlu olursa olsun, salt egemen devlet doktrininin sunduğu çözüm, hem şoke edici, hem de işlemeyen bir çözümdü; zira egemen devlet, 16. ve 17. yüzyılda Papacıları "dövmekle" meşgul olan bir sopa ve tüccarların evlerini tespit edip arayan bir jandarma gibi işlev görüyordu. Bununla birlikte, 18. ve 19. yüzyıllardaki siyaset felsefecilerinde gözlenen bu Pericles'çi bireyselciliğin tepkisel zaferinin ortasında, modern enellektüel konuların canlılığına dayanan kurumlar boy göstermeye başlamıştı. Bu kurumlar, ulusal kurumlar oldukları zamanlarda, çeşitli uluslar arasındaki, taraf tutmayı gerektirmeyen sorunlarla ilgileniyorlardı. Bu zaman dilimi, bilimin zafere ulaştığı ve evrenselleştiği yüzyıllardı. Böylelikle bilimsel kurumlar, şekil bakımından ulusal olsalar da, gayr-ı resmî bir evrensel (catholic) birlik kurmuşlar-

dı. Yine, bilimsel araştırmanın (scholarship) ve doğa biliminin gelişmesi, mesleklerde büyük bir dönüşüm yaşanmasına yol açtı. Meslekleri, daha önceki zamanlarda yaşanan ilerleme merhalesinin çok ötesine taşacak şekilde entelektüalize etti. Meslekler, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, ilkin, geleneksel bir faaliyet olarak doğarlar ve sonra teorinin mesafeli yaklaşan temâyülleri doğrultusunda büyük bir değişim geçirirler. Teoriler, sıklıkla hatalıdır; ve önceki mesleklerden bazıları çoklukla yanılmışlar ve zorlukla varlıklarını sürdürebilmişlerdi. Doktrinler, mâkul çıkarsamalar olarak doğarlar ve geçmişin hikmetleri olarak hayatlarını sürdürürler. Dolayısıyla, eski meslekî pratikler, her ne kadar entelektüel günışığına doğru yönelmiş olsalar da, gelenekte kök salmıştır. Orada bireyler, meslektaşlarının çok ötesinde mesafeler katederlerdi. Sözgelişi, Galen'i Vesalius'tan ayıran 14 yüzyıllık süre zarfında, Avrupa'daki tıbbî uygulamaların standardı, bu öcü iki insanın müktesabâtıyla karşılaştırılamayacak kadar düşüktü. Vesalius'tan yüzyıldan daha fazla bir süre sonra, İngiltere Kralı İkinci Charles, ölüm döşeğinde zamanın geleneksel, hiçbir işe yaramayan tıbbî yöntemlerini kullanan fizikçilerin elinde tam bir işkence görüyordu. Keza, bir tasarım mühendisi olarak Leonardo da Vinci, Vauban ve James Watt'ın gelişlerine kadarki o uzunca süre zarfında rakipsizdi. Daha önceki yüzyıllarda, sosyolojik bir gerçek olarak, meslekî etki esas itibariyle, geleneksel prosedürlerin içinde donup kalan geçmişteki akıl parıltılarının karmaşasından ibaretti. Bu, sürekli olarak aklın içgüdüye dönüşmesini [ve donmasını] temsil ediyordu. Ancak, bilimin tam bir zirveye ulaşmasıyla birlikte, eski mesleklerde gelenek ile aklın oynadığı rolleri büsbütün tersine döndürdü. Bu tersine döndürme işlemiyle meslekî kurumlar, uluslararası bir hayat kazandı. Bu tür her kurum, kendi ulusu içinde uygulama yapar, ama hayat kaynakları dünya-ölçeklidir. Dolayısıyla bağlılıklar, egemen devletlerin ötesine taşar.

Belki de bu kurumların en önemli fonksiyonu, bireysel meslekî yeterliliğin ve meslekî uygulamanın ölçütlerini denetlemektir. Bu amaçla, üniversiteleri ve daha uzmanlaşmış kurumları iç-içe geçiren ve birlikte çalıştıran karmaşık bir mekanizma kurulmuştur. Özgürlük sorunu, işte tam bu noktada sökün eder. Çünkü bu mekanizmada sansürlenen şey, yalnızca fikirler (opinion) de-

ğil, aynı zamanda öğrenme ve kabiliyettir. Dolayısıyla, daha önemli düşünce alanlarında kanaat belirtmek serbesttir; uygulamadaki büyük farklılaşmalar da yine öyle. Profesyonel cemaatlere, bireylere yüklenen ağırlık / yük/ümlülük ölçeğinde ve kolaylıkla bahşedilebilen eylem özgürlüğü için objektif bilgi sunulur. Yapılan her şey, genel profesyonel kanaatin testine tabidir ve bu kurumlar ağı aracılığıyla gerçekleştirilir. Dahası, daha geniş bir özgürlük, şimdi, profesyonel olmayan bireylere de tanınabilir. Çünkü, büyük profesyonel organizasyonlar, yeteri kadar üretken ve etkin oldukları sürece, abartılı fikirlerin tehlikelerini gösterebilmelidirler. Böylelikle, ani bir eylemin söz konusu olmadığı durumlarda akıl, sapmalara izin vermeyecek şekilde korunabilir olmalıdır. Gerçekten de bireysel özgürlük, örgütten ayrı olarak, vazgeçilmez bir role sahiptir. Çünkü örgütler, çökmeye her zaman maruz kalabilirler; ve dışardan yapılacak eleştiriler, meslekler için en iyi korucudur.

Öte yandan, modern egemen devlete ilişkin hukuk teorisinin de, kendi eylem alanı ve sınırları vardır. Devlet, çeşitli bilimlerin alanlarından çok daha geniş bir tecrübenin ürünü olan genel toplum erdemini [değerlerini ve çıkarlarını] temsil eder. Devletin rolü, çeşitli örgütlerin aktiviteleri üzerinde genel bir hakemlik yapmaktır. Kabiliyeti, hoş karşılayıp karşılamadığına, tüm dünya ölçeğinde tanınmış kurumlar arasında daha üst bir konumdan bakıp bakamadığına hükmedebilir. Ama devletin meşru bir otorite uygulaması yapamayacağı yerler, bilimlerin ya da mesleklerin alanları içindeki sorunlar konusunda karar ve hüküm vermeye başladığı yerlerdir.

Örneğin, öğretmenlik mesleğinde genç öğrenciler, öğretmenlerin sapkınca davranışlarına maruz bırakılamazlar. Bu anlamda, öğretim özgürlüğü iddiası saçmadır. Ama genelde toplum, hangi konuların öğretilebileceğinin ya da öğretmenlere izin verilebilecek alanların ne olabileceğinin veya bireysel yeteneğin belirlenmesinde belli bir yeterliliğe sahip değildir. Burada tek bir yere başvurulabilir; o da, resmen yetki sahibi ve pratikten gelen genel profesyonel kanaattir. Bu başvuru, evrenseldir; her yerde aynı şey geçerlidir. Tennessee Eyaleti, okullarda ve kolejlerde öğretim özgürlüğünün belli sınırları olduğu ilkesini uygularken yanlış bir şey yapmamıştı. Ama bütün dünyada pratikte üzerinde hemfikir olunan meslekî kanaati hiçe saydığı zaman, bu ilkenin uy-

gun işlevleri konusunda büyük bir cehalet göstermişti. Bu noktada bile Devlet suçlanamaz. Çünkü, egemenlik hakkındaki mevcut siyaset felsefesi, ahlâkî otoritenin sınırları konusunda son derece zayıftır. Elbette ki, fizikî bir güce sahip olan herkes, ister haydut biri, ister hâkim biri, isterse hükümrân biri olsun, fiziksel olarak zor kullanma gücüne de sahiptir. Ancak, moral otorite, kalıcı hâkimiyeti her yere her bakımdan nüfûz eden derinlikli bir erdemde apaçık ortada olan bu amaçları elde etme yeteneğiyle sınırlıdır. Siyasi bağlılık, radikal yeteneksizliğin uç cephelerinde ortadan kalkar.

Profesyonel kurumların işlevleri, burada biraz ayrıntılı olarak inceleme konusu yapıldı; çünkü bunlar, modern toplum içinde başlı başına bir yenilik oluştururlar. Bu kurumların, antik dünyada silik de olsa habercileri olan kurumlar vardı: Örneğin, Atina'daki okullar gibi; özellikle de, Eflatun, Aristo ve Stoacılar tarafından kurulan okullarla, İskenderiye'deki muazzam okul burada zikredilebilir. Ayrıca, biraz daha sonraları, Hıristiyan Kilisesi'nin teologları, otorite iddiası tahayyül edilebilecek en geniş sınırlara kadar uzanan diğer meslekî gruplar [Fransisken ve Benedicten tarikatları vs.] kurdular. İşte bu haberci kurumlarla, Roma ve Bizans hukuk okullarındaki hukukî gelişmeler nedeniyledir ki, özgürlük ve ahlâkî otorite açısından problemleri modern dünyanın başlangıç temelleri, İskender ve Augustine'in yaşadığı zamanlara kadar erken dönemlere götürülebilir.

1.4.7. Şu an ekonomik örgütlenme, insan ilişkilerindeki en köklü sorunu teşkil ediyor. Yeni bir evreye giriyor ve kafa karıştırıcı sonuçlar ve sorunlar doğuruyor. Açıktır ki, yeni bir şey gelişiyor. 19. yüzyılın bireyci liberalizmi çöktü; hem de beklenmedik bir şekilde. Tüccar orta sınıflar, hoşnut edilecek bir grup olarak hâkim oldukları sürece, doktrinleri apaçık belliydi. Endüstrileşme ve eğitim, büyük miktarlarda modern zanaatkâr tipi üretir üretmez, temelleri büyük bir sarsıntı geçirdi. Keza, büyük sermaye ihtiyacı, hukukî abrakadabra yöntemleriyle kime hesap vereceği belli olmayan ticarî şirketler üretti. Bu sahte/kâr kişiler, fizyolojik yollarla ölmüyorlardı; ya gönüllü olarak kendilerine kötülük yaparak yok olup gidiyorlar, ya da iflas patlak verince kalpten göçüyorlardı. Bu yeni "kişi" tipi'nin bu arenaya girdirilmesi, liberal sözleşme özgürlüğü doktrininin anlamını dikkate değer bir şekilde değiştirdi. Böyle

bir özgürlüğü, insan kişileri için istemek bir şeydir; şirket kişileri için istemekse, başka bir şey. Ve yine özel mülkiyet fikrinin, Sina Dağı'nın eteklerinde ve hatta 18. yüzyılda bile çok basit bir anlamı vardı: İlkel yollar, önemsiz kanallar, özel kuyular olduğu; gelişkin kredi sisteminin olmadığı zamanlarda, her bir endüstrinin kendi kendine yeter olduğu -gerçekte, dünyanın şimdiki gibi olmadığı- zamanlarda, bırakınız şimdiki hukukî abrakadabra yöntemlerinin varlığından söz etmeyi, özel mülkiyetin ne demek olduğu çok açıktı. Günümüzde özel mülkiyet, esas itibariyle hukukî bir işlemdir ve belli hukukî temellere sahip olması şöyle dursun, temel hususiyetleri büsbütün belirsizdir. Bu tür hukukî bir temel, muhtemelen, hatta kesinkes, bir toplumu düzenlemenin en iyi yoludur. Ancak, biz bununla meşgulken, tabiatın sesi oldukça sönük yankılanıyor. Eflatun'un *Republic*'indeki karmaşık adalet fikirleriyle, günümüzün karmaşık özel mülkiyet fikirleri arasında çarpıcı bir benzerlik vardır. Modern zanaatkârı, tıpkı eski zamanların Thrasymachus'u gibi, "güçlünün iradesi" tarif etmek oldukça münâsiptir.

Elbette ki, mülkiyetin doğası hakkındaki -körü körüne kabul ya da körü körüne inkâr'a dayanan- bu uç yorumlar abartıdır. Mutlak haklara sahip ve bütünüyle tanımlanmış dış ilişkiler kurmayı mümkün kılan sözleşme gücüne sahip mutlak birey kavramı çökmüştür. İnsan teki, varoluşunun her anında, çevresinden koparılamaz bir varlıktır. Durum'un tevârüs ettiği çevre, onun içinde mündemiçtir; ya da tam tersi, yani, her durum, aşmaya çalıştığı çevrenin içinde mündemiçtir. Gelenek temelli bir toplumdan sözleşme temelli bir topluma geçiş doktrini, yüzeysel bir sosyolojik anlayışı yansıtır. Çünkü, gelenek temelli statüden kaçış yoktur. Bu statü, her bir durumda mündemiç olan süregelen mirasın / tevârüsün yalnızca bir başka adıdır. Kaçınılmaz olarak, gelenek temelli statü, her zaman mevcuttur, kaçınılmaz bir şarttır. Öte yandan, tevârüs edilen statü, bütünüyle belirleyici değildir. Bireysel vurgu'yu belirleme özgürlüğü her zaman mevcuttur. Yüksek-dereceli bir insan toplumunda, her sözleşme mecburiyetinin anlamındaki zorunlu bir unsur olan gelenek temelli bir gerçek her zaman vardır. Geleneği varsaymayan bir sözleşme olamaz ve spontane sözleşme'ye açık kapı bırakmayan bir gelenek de olamaz. Anglo-Amerikan Genel Hukuku'na hayatiyet kazandıran hakîkat, işte bu hakîkattir.

Bu, yetenekli uzmanların elinde, örtük statüler açısından açık sözleşmeleri yorumlayan bir enstrümandır. Hiçbir sözlü ifade yasası (code), varsayılan gerçeğin değişen arkaplanını yok sayamaz. Her sosyal sistemde hâkim çıkarları değiştiren şey, genel bilinçli tecrübedeki sözleşme ve gelenek temelli faktörlerin görece ehemmiyetidir. Bu denge, talihli ya da talihsiz olarak değerlendirilsin, büyük ölçüde, bu toplum tarafından sunulan sosyal miras tipi'ne bağlıdır. Ama sözleşme, bir *kendiliğinden ifade biçimi*'dir. Aksi takdirde, anlamsızdır, boş bir bilinç jestidir.

Sonuçta, köklü bir şekilde koordine edilen [kendisiyle ilişki kurularak kendisinden yararlanılan] "miras" [gelenek temelli statü] dışında hiçbir şey, y/etkin ve y/etkili değildir. Zaman zaman vukû bulan kendiliğindenlik, karşılıklı olarak birbirini engelleyen, birbirinin üstünü örten şulelerden / parıltılardan oluşur. Fikirler, beslenmeli, salıverilmeli, kök salmalı ve arkaplanla işbirliği / koordinasyon içinde olmalıdır. Sonunda fikirler, eyleme dökülecek bir örneklik oluştururlar. Modern uygarlığın ayırt edici özelliği, kökenleri, bazı fikirlerin ilk kez denendiği zaman dilimlerine kadar giden kurumlarının miktarıdır. Kadîm medeniyetlerde düşünce, esas itibariyle izâh ediciydi. Yalnızca münferit eylemler bağlamında yaratıcıydı. Ancak, müşterek eylemler, düşünceyi önceler, düşünceden önce gelir. Ya fikirler ya da kişiler olan antik tanrılar, gök gürültüsünü yaratmamışlardı; izâh etmişlerdi yalnızca. Yehova, İbranîlerin kabîlevî hislerini [asabiye'lerini] yaratmamıştı, izâh etmişti yalnızca. Yehova, İbranî tarihini başlatan bir sözleşme / ahit yapmamıştı; ahit fikri, yalnızca izâh edici bir fikirdi: Bu fikir, oldukça etkiliydi, etkili olmuştu; ama fikir, kabîlevî tarihin izâhı olarak ortaya çıkmıştı. Ne ki, önceden varolan bir gerçeğin su yüzüne çıkma sürecini hızlandırdı: Eski Ahit, eski ile yeni (*ancient and modern*) arasındaki ayırım hattının tam kıyısındaydı. Farklılık, az ya da çok, yalnızca bir oran/tı meselesidir. Ancak, yeterli bir orantı değişikliği, her şeyi değiştirebilir. Antik hayatın son evresinde, müşterek eylemlerin fikirlerden kaynaklanması gerektiği şeklinde, unutulması zor bir his, bir anlayış vardı. Dolayısıyla, antik toplumların tarihsel muhayyilesi, kendi şimdi'lerine hiç de uygun olmayan kendi geçmişlerinin -kimi zaman fantastik, kimi zaman dikkate değer olan, ama düşünürlerin poz vermeleri için bulunmaz fırsatlar su-

nan- izâh biçimlerini bilinçsiz bir şekilde ithâl [tevârüs] etmişti. Bu, geçmişin, geleceğe fırlatılan [yansıtılan, ışınlanan] bir gölgesiydi.

Hayatın ekonomik tarafına yeniden dönecek olursak... Antik dünyada, kabîleler arasında ve devletler arasında ekonomik işlemler mevcuttu; aynı zamanda, zanaatkârların, tüccarların ve bankacıların ekonomik faaliyetleri de vardı. Toplumsal faaliyet de, bireysel faaliyet de söz konusuydu. Sözgelişi, Çiçero'nun yaşadığı kişisel ekonomik krizler, Atticus'a yazdığı mektuplarda anlatılır; ve bu mektuplar, günümüze kadar muhafaza edilmiştir. Bunlar, 18. yüzyıldaki eğitimli Avrupa'nın hususiyetlerinden birini yansıtan Gibbon'ın Holdroyd'a yazdığı mektuplara çok benziyor. Çiçero'nun olayı, yeterince karmaşık. Bu, antik dünyanın, bu bağlamda, nüfûz edilemez bir dünya olduğu anlamına gelmez. Atticus'un Çiçero'nun parasal sıkıntıları konusunda neler düşündüğünü bilmek için bağdaş kurup diz çökerek biraz Latin edebiyatı tedrisâtı yapmak gerekir. Aradan 2.000 küsûr yıl geçmesine rağmen, bu meselede Çiçero'nun içler acısı durumuna dostâne bir kaygıyla yaklaşmamak gerçekten zordur. Çiçero, saklandığı çöp yığınının içinden kafasını dışarı çıkardığı anda; bir asker, kellesini kılıçla kopardığı zaman, belki de iflas etme kararı alma hayalleri kuruyordu.

İşte bu antik dünya, hem bizi bekleyen fiziksel gerçekler açısından, hem de sosyal karışıklıklardan kaynaklanan endişe dalgacıkları açısından modern bir dünyadır aslında. O zamanlar insan zihni, fikir üretmekte müstakil bir güç sahibiydi. Eflatun'dan Justinian'a kadar yaşanan zaman aralığındaki dönemde, felsefî fikirlerimizin, dinî fikirlerimizin, hukukî fikirlerimizin ve modern hükümet örgütlenmesinin modelinin izlerini bulabiliriz. Mesela Pliny, kendisinin kurduğu Gramer Okulu'nun yönetim kuruluna ailelerin de alınıp alınmaması gerektiğini tartışırken, bize, hiç de yabancı olmayan tanıdık biri gibidir. Yine, Sidonius Apollinaris, ister kiliseye mensup olsun, isterse seküler dünyaya mensup olsun, pek çok New England beyefendisinin bir habercisidir. Ancak, bu dönemde, fikirlerin mayalanması, açık düşünceden doğan şirket bolluğu nedeniyle toplumu dönüştürmeye yetecek kadar uzunca bir zamana yayılma imkânı bulamadı. Özellikle, Cenova'daki St. George Bankası, Bank of England, Hindistan ve Şark'taki büyük ticaret kumpanyaları gibi muazzam

ticarî şirketler, doğmak için, modern zamanların gelişini beklemişti. Atticus, bir bankacıydı; ama bir bankacılık şirketinin başkanı değildi. Özel refah [mülkiyet], pagan tapınaklara emanet / tevdi ediliyordu; ama tapınaklar, kendilerini geleneksel dinî ayinlere vakfeden şirketlerdi. Devlet vergileri, Roma'lı kapitalistlerin özel şirketleri tarafından toplanıyordu. İşte tam burada, modern fikirlere ve uygulamalara doğru adım adım yaklaşıyoruz. Ne ki, bununla birlikte, bir meyhane veya bir lokanta, doğrudan sunduğu hizmetlerden birini sunmakla yükümlüydü. Onların eylemleri, modern büyük şirket özellikleri taşıyan yanlarıyla beraber hem sosyal, hem de gelenekseldi. Modern ticarî kurumların ilk habercilerinin / örneklerinin pek çoğunun antik toplumlarda bulunabileceği şüphesizdir. O zamanlar, modern dünyanın içinde kök salmış bir vaziyette varlığını sürdürüyor. Ama bu, henüz emekleme safhasındaki modern ticaretti, tabiî olarak. Modern ticarî aktivitelerden iktibas edilen örnekler, aslında, ara döneme aittir; ve tam ekonomik sonuçlarını, ancak son zamanlarda fikirlerin etkisini göstermeye başladığı andan itibaren vermeye başlayabilmiştir. Ancak, fikirlerin etkili olduğu her yerde, özgürlük var demektir.

1.4.8. Ne yazık ki, çabalarını özgürlük fikrine vakfeden edebî hareket tarafından özgürlük fikrinin içi büsbütün boşaltılmıştır. Kalem ve kelam erbabı (men of letters), görsel muhayyile senfonilerindeki sanatçılar, geleneğe karşı yeni düşüncenin şokunu sahnelediler. Özgürlük konsepti, kendi kuşaklarını şoke eden aşağılayıcı insanların resmine indirgenecek kadar daraltıldı. Özgürlükten söz ettiğimizde, kendimizi, düşünce özgürlüğü, basın özgürlüğü ve dinî kanaat özgürlüğü ile sınırlama temayülü gösteriyoruz. Sonra da, özgürlüğün önündeki sınırların, yalnızca insanlar arasındaki türlü düşmanlıklardan kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu, bütünüyle yanlış bir şey. Fiziksel doğanın yoğun alışkanlıkları, demir yasaları, acı çeken insan manzaralarını belirliyor. Doğum ve ölüm, sıcak, soğuk, açlık, ayrılma, hastalık, genel amacın erişilemezliği, bütün bunların hepsi, kadınların ve erkeklerin ruhlarını hapseden olaylardır. Ruhu hayata ve harekete kışkırtan Eflatuncu Eros taklit ediliyor. Özgürlüğün özü, amacın uygulanabilirliğidir. İnsanlık, genelde, temel amaçlarının doğurduğu, hatta bizzat kendi türlerinin bizzat tarifinden ve tayininden kaynaklanan bunaltıdan sıkıntı ve acı çekegeldi. Özgürlüğün edebî yol-

larla ifadesi, genelde, meselenin yalnızca cilalanmış yönüyle ilgileniyor. Burada ünlü Yunan efsanesini zikretmenin tam zamanı. Prometheus, insanlığa basın özgürlüğünü getirmedi. Prometheus, insanî amaca uygun düşen bir şeyi yaptı; yemek pişiren ve insanın içini ısıtan ateşi çaldı. Aslında, eylem özgürlüğü, temel bir insanî ihtiyaçtır. Modern düşüncede, bu gerçeğin ifadesi, "ekonomik tarih yorumu" şeklini almıştır.

"Ekonomik tarih yorumu"nun son 60-70 yılda ortaya çıkan yeni bir düşünce olması, önemli bir sosyolojik gerçeği resmeder. Çağlar boyunca edebiyat dünyası, temel insanî arzularının tastamam tatmin edildiği insanlığın talihli bölümüne mensup olagelmiştir. Hayatları boyunca çok az sayıda edebiyat aranır olmuş, pek çoğu da ilgisizlikten ademe mahkûm edilmiştir. Bu gerçek, bizi, elbette ki şoke ediyor. Ender olduğu için hatırlanıyor. Talihli / müreffeh sınıflar, çağlar boyunca insan kitlelerinin kuraklık, yakıcı sıcaklar, kötü hasat, sığır hastalığı, korsan baskınları gibi yıkıcı felaketlerle boğuştuğu gerçeğinden bîhaberdirler. Ayrıca temel ihtiyaçlar, aksatılmaksızın tatmin edildiği zaman, düşünceye hâkim olma özelliklerini ve önemlerini yitiriyorlar. Zevk inceliği, midenin dolmasına olan ilginin yerini alıyor. Talihli yönlendirici sınıfları bilinçli eyleme tahrik eden itici güçler, uzun vadeli bir geleceğe ve estetik bir temâyüle sahiptir: Güç, zafer, din, coşku, yabancı tarzlardan hoşlanmamak, aşağılayıcı tecessüs, oyun. İnsan teki, yeni şartlara çabucak uyum sağlayabilecek özel bir merak ve heyecan duygusu geliştirerek varlığını sürdürebilmiştir. Bu istikrarsızlık, hızla, azınlığın daha soyut ilgilerinin bazı basit biçimlerine yansıtılmıştır. Kitleler üzerindeki ekonomik baskılar, bazı basitleştirilmiş ideal amaçlara tam uyduğunda, ekonomik çalkantılar baş gösterir. O zaman akıl ile içgüdü birleşir ve bazı antik sosyal düzenler yokolur gider. Ama nüfus kitleleri, her zaman oradadırlar ve hayat standartlarının kimi zaman yüksek, kimi zaman düşük olduğu, kimi zaman yükseldikleri, kimi zaman düştükleri minimum bir tatmin ararlar. Dolayısıyla, azınlığın hâkim olduğu zamanlarda bile, hayatın çıplak ekonomik gerçekleri, sosyal gelişmeyi yönlendirici itici bir güç olmalıdır. Yine de, genelde kitleler durgundur, hareketsizdir; oysa, azınlığın -iyi ya da kötü- daha ideal amaçları, kitlelere nüfûz ederek kuşakların fantezilerine göre politikaları yönlendirir. Ve

temel özgürlük talebi, ideal ve ekonomik politikaların karışımı olan genel amaçların elde edilebilmesi için genel bir çağrıda bulunur; ve bunu, tarihin malzemesi yapar. Bir toplumda genel istek ve arzular hâkim olduğu sürece, özgürlük, devlet adamları için özel bir sorun teşkil etmez. Kabîlevî fiiller, kaçınılmaz olarak şekillendirilir; ve bu insanlık grubu, başarıya ya da başarısızlığa doğru sürüklenir.

Modern devletlerde karmaşık bir sorun vardır. Pek çok karakter tipi mevcuttur. Özgürlük, bütün toplumun genel hedeflerini tahrip etmeden her karakter tipinde, zarurî işbirliğinin mümkün olduğu anlamına gelir. Gerçekten de, bir genel hedef, çeşitli şekillerde işbirliği yapan grupların, her biri kendine özgü özellikleriyle karmaşık toplum hayatına katkıda bulunmaları gerektiğidir. Böylelikle bireysellik, işbirliğinin yol açtığı bir etkiye sahip olur; ve özgürlük ise, özgürlüğün gerçekleşmesi için gerekli olan bir güç elde eder.

Bu, devlet adamının umududur; uzunca bir tarihsel süre içinde sabırla kendini ifşâ eden bir çözüm. Ancak insanları, insanlığın sınırlarını bastırmaya kışkırtan şey, sezgi değildir. Kaldı ki ilkel toplumlar, hayvan toplumları ve yeryüzünün yüzeyinde hayat, bunların hepsi geçici ayrıntılardır. Hayatın, değişimin içinde ve ortasında değişmeyeni absorbe etme temeline dayanabileceği direkt sezgisinden neşet eden şartların ötesine taşan bir özgürlük mevcuttur. İşte bu, Eflatun'un izini sürdüğü, üzerinde kafa patlattığı özgürlüktür. İşte bu, Stoacıların ve Hıristiyanların Helenizm'in armağanı olarak edindikleri özgürlüktür. İşte bu, bütün harmonilerin kaynağından gelen bu erdemin özgürlüğüdür. Zira bu, doğru anlamakla ortaya çıkar. Ve anlama'nın sahip olduğu bu özellik, nereye doğru yol alırsa alsın, aslında, tabiatının öngörünün üstünlüğünü tasdik ettiği ruhta özgür bir şekilde vücut bulur ve mevcut olur. Bu, özgürlük ile hakîkatin zarûrîliğini yeniden-uzlaştırma teşebbüsüdür. Bu anlamda esir, özgür olarak görülebilir; üstün öngörü'yü kendinin kılar; ikna'ya iskân ederek varoluşunun zirvesini oluşturan harmoniye doğru koşar.

BEŞİNCİ BÖLÜM



GÜÇ KULLANIMI'NDAN İKNA'YA

1. 5.1. İnsanlığın toplumsal hayatındaki İkna Edici Araçları'nın tedrici gelişimi, bütünüyle fikirlere canlılık kazandırılması dolayısıyla söz konusu olmamıştı. Gerçekten de, bizzat entelektüel faaliyet alışkanlığının kendisi, her topluluğun sosyal hayatı içinde ve farklı topluluklar arasında ikna edici münasebetlerin yavaş, tabiî bir şekilde gelişmesi ile gerçekleşmiştir. Açıktır ki, her aile grubunun varoluşu, sevgi, sadakat, sempati, ikna ve zor kullanma gibi duyguların bir arada varolmasıyla söz konusu olmaktadır. Daha yumuşak insan ilişkilerinin hiç olmadığı herhangi bir dönem hiçbir zaman varolmamıştır. Gerçekten de vahşîlik, açgözlülüğün ve bencilliğin artması nedeniyle daha sonraki dönemlerde gelişmiş bir meseledir. Belki de, korunma için gerekli olan bir karakter temayülü olarak kolaylıkla ortaya çıkmış ve yukarı evrimi daha düşük hayat düzeyinin ötesine doğru götürmeyi kontrol eden bir fazla gelişmeye dönüşmüş olabilir. Medenî toplumların iki tür mecbûriyetle mücadele ettiklerini görüyoruz: Bir yanda yiyecek, sıcaklık ve barınma / korunma gibi tabiî ihtiyaçlar; öte yanda ise sosyal faaliyetin koordinasyonu için gerekli olan ihtiyaçlar söz konusudur. Bu koordinasyon, kısmen insiyâkî alışkanlıklar / davranışlar, kısmen akl-ı selîm'in ışıltıları, kısmen topluluğun diğer üyelerinin uygulamaya koydukları mecburiyetler, kısmen de makul ikna gücü tarafından geliştirilir. Makul ikna gücünün alanı genişledikçe, yüksek zi-

hinsel faaliyetlerin ve daha ince duyguların kullanım ve tatmin imkânları buldukları bir ortam teşekkül eder. Ama, aklın (intellect) gelişmesiyle birlikte ihtiyaçların oranı azalır: Çünkü, tabiat üzerinde hâkimiyet kurma yetenekleri geliştirilmeye başlanmıştır. Böylelikle ikna gücüne yoğun olarak bağlı olma, yukarı doğru evrim şeklinde ödülünü de üretir. En azından, bu tür bir yukarıya doğru meyil gibi bazı uygun şartları üretir.

Bu bölümde, gıda ve giyinme gibi bazı tabiî ihtiyaçların ve toplumun içinde ve toplumlar arasında tabiî olarak ikna edici reaksiyonları üreten ticaret gibi bazı faaliyetlerin etkilerini ve sonuçlarını inceliyoruz. Ayrıca, bu aracıların çeşitli rahatsızlık verici davranış biçimlerine dönüşmesini de araştırma konusu yapıyoruz.

Yüzyıllardır, hatta binlerce yıldır canlılıklarını sürdüren bu tür faaliyetlerin gerisinde, kökenlerini İbranîlerin peygamberlerine ve Grek filozoflarına kadar götürebileceğimiz entelektüel mayalanma yatar. Gerçekten de, bu tür aracıların süregiden gücü olmasaydı, insanlığın entelektüel hayatı hiçbir iz, düşünce ve amaç için herhangi bir maddî içerik bırakmadan silinip gidebilirdi..

1.5.2. Çeşitli bölümlerde kullandığımız Ticaret kavramı, burada biraz daha genişletilmiş bir anlamda kullanılacak. Bu kavram, maddî eşyaların mübâdelesi ve bu tür mübâdeleler için imal edilmesi gibi anlamları içine alacak. Gelenekselleşmiş bir metâ olan ve muhtemelen, ama hiç de zorunlu olmayarak, döviz şeklinde kullanımının dışında kendine özgü bir değere sahip olan paranın yönetimini de ihtiva edecek. Son olarak, bu terimin anlamını, bu sınırların ötesine taşıyacak, maddî şeylerin sınırlarının ötesine götürecek şekilde genişleteceğiz. En genel anlamıyla, insanlığın ticareti, karşılıklı ikna gücü yoluyla gelişen her tür mübâdele biçimini içerir.

Bütün ticarî değerler psikolojiktir; yani, sayısız şeyi elde etmek isteyen insanlığın çeşitli kesimleri arasında oldukça yaygın olan bir arzu tarafından ölçülür. Bu arzu, açlığın ya da kıtlığın giderilmesi gibi sahip olma veya yoksun kalmadan kaynaklanan bazı fiziksel ihtiyaçlarla da yakından irtibatlı olabilir. Sahip olmanın tek avantajının, yenilenen mübâdele imkânına bağlı olduğu, bu tür fiziksel ihtiyacın veya estetik gerçeğin hiç olmadığı durumlarda, temelde, krediye dayalı paranın kullanımıyla ilgileniriz. Bu insanî davranış ala-

nında, insanlığın psikolojik özellikleri, tam etkisini gösterir. Sıklıkla, hatta dövizle irtibatlı olarak, açık sözleşme yoktur; ama sahip olma'nın avantajı, insanlığın belli alışkanlıklarının -hayatın muhafazası için gerekli olan fiziksel ihtiyaçlara dayalı olmayan alışkanlıklarının- istikrârına / kalıcılığına inanmaktan oluşur. Sözgelişi, altın dövizleri, altına sahip olmayı bir hayli ödüllendirme alışkanlığından kaynaklanan prestije bağlıdır. Bu alışkanlığın, uzun ve karmaşık bir tarihi vardır. Bu tarihteki görece geç unsurlardan biri, maden altın paraların mübâdele aracı olarak yaygın olarak kullanımıdır. Bir diğer unsur, estetik ve metalürjik kullanımları nedeniyle altının değerinin hâlâ esas itibariyle, bir döviz olarak kullanımından bağımsız olduğu inancıdır. Bir başka unsur, altın, genelde döviz olarak kullanıldığı sürece, hiçbir hükümetin altın stoklarını keyfine göre artıramayacağı şeklindeki genel olarak benimsenen kanaattir. Altına atfedilen bütün bu özellikler, değişebilir özelliklerdir. Sözgelişi, uzak gelecekteki kimyasal bir keşif, altın üretimini, tıpkı kâğıt paralar gibi kolaylaştırabilir. Altına yönelik yüceltici saygı, yavaş yavaş ortadan kalkabilir. Dünya hükümetleri, kâğıt paraları tercih edebilir; belki de, istedikleri zamanda istedikleri kadar kâğıt para basmalarının, dolayısıyla, toplumu bir fiziksel mecbûriyet türünden kurtarmalarının nedeni burada gizlidir. Ama temel gerçek, insanlığın geneli, zenginlik kaynağı olarak altına mahkûm olduğu sürece, altının zenginlik kaynağı olarak kabul edebileceği gerçeğidir; eğer bu kanaat terk edilecek olursa, o zaman altın, ikincil önemi hâiz bir metale dönüşecektir.

Dövizler, insanlığın alışkanlıklarına bağlılığın yalnızca bir örneğini oluşturur. Bütün üreticiler ve perakende eşya satıcıları, bu konumdadır. Aşırı bir örnek, Orta Afrika'da tapınmak için idollerin üretilmesi, ya da Kalvenci ve Faydacı (Utilitarian) papazların bazı ülkelerde kara cüppe giysileri üretmeleri gibi örneklerde de görüldüğü üzere, dinî sembollerin ticarette kullanılmasıdır. Bununla birlikte ürünlerin çoğu, karma ürün ve karma kullanım tipine aittir. Sıcak iklimlerde giysi, fiziksel bir ihtiyaçtır; ama giysi modası, zevke bağlı bir olgudur ve her zaman değişebilir. Giysiden daha âcil bir ihtiyaç olmasına rağmen, gıda bile, modern zamanlarda alternatif bolluğu olan bir ihtiyaçtır. Bütün bu incelemenin özü, ticarî doktrinlerin, ihtiyaçları, alışkanlıkları, tekno-

lojiyi ve geçerli bilgiyi ilgilendiren varsayımlara dayanmak zorunda olduğu gerçeğidir. Ancak alışkanlıklar, teknoloji ve bilgi, dönemden döneme ve hatta farklı toplumların farklı dönemlerine göre değişebilir. Dolayısıyla, bir ticaret teorisi, toplumu ilgilendiren varsayımlara dayanmak ve daha geniş / büyük toplumları doğrudan araştırma çabasının dışında bu sınırların ötesine taşmamak zorundadır. Sözgelişi, teknolojideki dikkate değer bir değişim, toplumları (populations) etkiler ve dolayısıyla, ticaret teorisinde de buna mukâbil değişiklikler yapılmasını gerektirir. Bu sonuç, iktisadî doktrinin büyük üstatları tarafından çok iyi bilinir. Ama, ticaret teorisi veya pratiğiyle, ya da ekonomiyi siyasî olarak düzenleme işiyle uğraşan kişilerin çoğunluğu tarafından buna yeteri kadar riâyet edilmediği bir gerçektir. 19. yüzyıla damgasını vuran klasik ekonomi politik, büyük ölçüde, 18. yüzyılın Kuzey Avrupa ve Kuzey Amerika'sında, orta sınıfların sosyolojik olarak gözlenmesine ve aynı zaman da, daha erken dönemlerdeki Akdeniz ticaretine yapılan bazı göndermelere dayanır. Dolayısıyla, Avrupa toplumlarındaki ya da diğer kıtalardaki toplumların diğer sınıflarında görülen tüm diğer özellikler, mükemmel ticarî tatbikata gereksiz müdâhaleler şeklinde görülerek büsbütün göz ardı edilmiştir.

İktisadın gelişmesi, gerçekte, temelde ilgili sınıfın ahlâkçı temâyülleriyle gerçekleşmiştir. Mükemmel bir uygarlığın temel meşgalesi olarak onların ticarî faaliyet idealleri, geçerli olması *gereken* iktisadî yasaların hesaba katılmasına ve aslında fiilen geçerli olan iktisadî prosedürlerin ise göz ardı edilmesine yol açmıştır. Sözgelişi, 19. yüzyıl İngiltere'sindeki radikal imâlatçılar, değişiklik getiren [üretilen ürünlerin safiyetini bozan] yasaların uygulanmasına şiddetle karşı çıkarken, eylemlerinin gerekçelerini, "sorumluluk müşteriye aittir" (*caveat emptor*) aksiyomuna dayandırmışlardı. Bu örnekte, bireyci toplum doktrininin, temelde, kendi ticarî çıkarlarının bütün ayrıntılarını güvence altına almakla meşgul olan saygın kadınlar ve erkekler ön-kabulüyle birlikte, fiilen yaşanan gerçek sorunları göz ardı etmesine neden olmuştur. Fikirler incelemesinde, çetin kesinliklerin ve açıklıkların, kafa karışıklıklarını perdeleyen bir sisi andıran hissî duygularda ısrar etmekten kaynaklandığını hatırda tutmak gerekir. Kesinliklerde ısrarcı olmak, insan aklının fonksiyon görme biçimleri konusunda sathî hurafelere dayanır. Akıl yürütmelerimiz, her ne pa-

hasına olursa olsun, öncüller açısından önemsiz olan şeyleri algılar ve ince şeyler hakkında çıkarsamalarda bulunacak şekilde ilerler.

1.5.3. Gelişigüzel basitleştirmelere bir diğer örnek de, Malthusçu Nüfus Yasası'nın kullanım biçimleridir. Herhangi bir makul açıklamaya göre bu yasa, inkâr edilemez bir gerçeğe işaret eder. Nüfusun artışı, içgüdünün veya çocuk bakımının, ya da hayatta kalma konusundaki kontrol altına alma girişimleri haricinde, geometrik ilerlemeyi andıran bir yasa çerçevesinde ilerler. Yine bu kontrol altına almaların dışında, geometrik artıştaki sayısal faktör, göz ardı elemeyecek bir farklılığın yol açtığı bütünleşmeden çok daha büyüktür. Keza, gıda, giysi, barınma gibi geçim araçları, verili tiplerin araç-gereçleri tarafından sunulduğu sürece, bu türden ilâve araç-gereçlerin üretimini artırmaktan başka bir işe yaramayabilir. Değişken bile olsa bu ilâve üretim, genel aritmetik ilerleme tipine uygun olmak zorundadır. Ama geometrik ilerleme, dâima aritmetik ilerlemeyi geçer. O hâlde, bu Malthusçu Yasa'nın bir sonucu olarak varılacak netice, nüfusun, her zaman geçim yollarından fazla artacağıdır. Kısa istisnaî dönemler hariç, buradaki tahkîkattan çıkarılacak başka bir sonuç da, toplumun normal yapısının, açlık ve diğer felaketler nedeniyle artış hızı kesilen işgücünün geçimini sağlayan görece müreffeh bir azınlık tarafından şekillendirildiği gerçeğidir.

Eğer doğruysa, bu sosyolojik sonuçlar, terimin burada kullandığımız geniş anlamıyla ticaret için büyük öneme sahiptir. Zira her şeyden önce, toplumun normal yapısı tanımlanmıştır: Toplumun normal yapısı, talihli azınlık ile talihsiz çoğunluktan teşekkül eder. Dolayısıyla üreticiler, uzun vadede bu tür tüketicilere uygun olacak şekilde üretimlerini tasarlarlar. Keza, sosyal sistemi iyileştirme ümidinin, fabrikalardaki sosyal şartları insanî açıdan daha uygun hâle getirmeye bağlı olduğu şeklindeki yaklaşım terk edilmelidir. Bu, elbette ki, çeşitli yerlerde ve zamanlardaki zaten az miktarlarda ve oranlarda olan yardımlar yoluyla mümkün olabilir. Ancak, uzun vadede, açlık ve yoksulluk sınırındaki kesimlerin, hiç olmazsa geçimlerini sağlayabilecekleri maaşlarla çalışabilecekleri bir işgücü havuzu oluşturulmalıdır. Bu ucuz işgücünü kendi avantajlarına olacak şekilde kötüye kullanan fabrikalar, ticaretten menedilmelidir. Dolayısıyla, sosyal sistemi tam olarak iyileştirebilmek bir seraptır, ha-

yaldir. Tıp, insanların hayatlarını kurtarmaya devam ettiği sürece, yalnızca açlık sınırında olan daha fazla insan varolmuş olacak.

Malthus'un Yasası'ndan çıkarılan bu sosyolojik sonuçlar, şunları varsayıyor: Birincisi, aşırı nüfus artış hızıyla hâkim konuma geçmedikleri sürece, insanlığın nüfusunun artışı konusunda öngörülen bu sınırlamaların etkileri tali olacaktır. İkincisi, teknolojinin gelişmesi nedeniyle üretici güçteki ani artışlar, zamanın geçmesiyle gerek duyulacak Malthusçu Yasa'nın uygulanmasını gerektirmeyecektir. Hatta, belki de teknolojinin bu şekilde gelişmesi, daha fazla nüfusu gerektirebilir. Üçüncüsü, Nüfusun coğrafî durumu, göç'ten ciddî olarak etkilenmeyecektir. Gerçekte, pek çok faktöre bağlı olan karmaşık bir durum vardır. Rastlantısal olarak bu faktörlerden bir-ikisi üzerinde yoğunlaşarak ve geri kalanlarını da ikincil karışıklıklar statüsüne havale ederek, herhangi bir nüfus yasası çıkarabilmek her zaman mümkündür. Dolayısıyla, bu sosyolojik sonuçlarıyla Malthusçu Yasa, demir bir zorunluluk değildir. Bu yasa, bazı insan toplumlarının, belki de hepsinin şartlarını yorumlamaya katkıda bulunabilecek bizzat sosyolojik gerçeklerde mündemiç bir imkândır yalnızca.

Gözlem'e başvurmak, Malthus'un doktrininin önemini derhal kendiliğinden orta yere serer. Çin ile Hint toplumları, Malthus'un yasasını resmeden örneklerdir. Her iki ülke de, ancak geçinebilecek kötü şartlarda yaşayan bir hayat standardı olan oldukça kalabalık bir nüfusa sahiptir. Dolayısıyla Malthus'un, nerdeyse dünya nüfusunun yarısı için geçerli olabilecek, son iki yüzyıl içindeki, hatta belki de, daha uzunca bir dönemi kapsayabilecek sürede vukû bulan hâkim tarihî gerçeklerden bazılarını yorumlayabilen bir teori geliştirdiği sonucu çıkarabiliriz. Şimdi Çin ile Hindistan, geç tarihlerinde uzunca bir dönem, tutuk bir teknoloji ve sabit bir coğrafî yerleşim alanıyla hayatlarını idâme ettirmeye çalışan iki medenî toplum örneğidir. Bu iki toplum, Malthusçu Yasa'nın ehemmiyeti için gerekli olan son derece uygun şartlar sunmuştur.

Bu konuda Avrupa ırklarına baktığımız zaman, elimizdeki delillerin bir hayli kafa karıştırıcı olduğunu görürüz. Şarlman çağından günümüze kadar süregelen 11 yüzyıl boyunca, sürgit artan nüfusa, genel hayat standardındaki aynı şekilde gözlenen bir yükselmenin eşlik ettiği iddiası, gerçeklerle örtüş-

meyen sahte bir gerçektir. Dolayısıyla, nüfus artışıyla hayatın gerek duyduğu ihtiyaçlardaki yetersizlikler arasında kurulan Malthusçu korelasyon, burada geçerliliğini yitirmektedir. Elbette ki, bu sonuca verilecek hazır cevap, önde gelen Malthusçuların her zaman kabul ettikleri, nüfus artışını kontrol altına alma girişimlerinin kaçınılmaz olarak meseleyi ertelemek için müdâhale ettiği şeklindeki cevaptır. Ancak Avrupa, hatta Batı Avrupa bile, geniş bir bölgedir; ve bin yıllık bir tarih, uzunca bir zaman dilimidir ki bu, şimdiki [modern] tarihsel dönemin mensup olduğu uygarlığın bütün geçmiş tarihinin altıda birlik bir bölümüdür. Ortaya çıkan çıplak gerçek şudur: Bu dönemde ve bu bölgedeki sözde nüfus artışını durduran faktörler, Malthusçu yasanın yalnızca bir ihtimal olarak geçerli olabileceğini, gerçekleşmemiş ve hiçbir önemi olmayan gerçekler olduğunu gösterir. Ayrıca bu nüfus kontrolleri, nüfus artışıyla doğrudan orantılı da değildi. Sözgelişi, büyük veba salgınları, çok kötü, sağlığa kesinlikle zararlı koşulların, farelerin, böceklerin ve mikropların olağanüstü ölçüde artış göstermesinin sonuçlarıydı. Kara Ölüm [Büyük Veba Salgını] zamanında, aşırı doğum-oranlarını tartışan bir Malthusçu, alakasız saçmalıklardan söz eden biri olarak görülürdü. Sabun, su ve kanalizasyon, bu durum için kilitti. 30 Yıl Savaşları, Almanya'nın nüfusunun tam yarısını telef etmişti. Bunun, pek azı dikkate alınabilecek ama çoğu dikkate bile alınamayacak pek çok nedeni vardı. Almanya'daki aşırı nüfus artışı gibi bir hadise yaşandığı, bu nedenler arasında hiçbir zaman zikredilmemiştir. Elbette ki, Ortaçağlarda ve Rönesans döneminde Avrupa'da büyük bir sefâlet vardı. O yüzden, sözgelişi, çiftçilerin isyanları hakkında pek çok şey okuyoruz. Ancak, çiftçilerin isyanına neden olan bu sefâlet, nüfus yoğunluğuyla orantılı bir şekilde tümüyle hâkim olmuş bir sefâlet değildi. Dolayısıyla, 16. yüzyılın ilk yıllarında kalabalık bir nüfus yoğunluğuna sahip olan Flanders'ler [Ortaçağ'da Kuzey Fransa, Belçika ve Güney Hollanda'yı kapsayan bölge], o zamanlar büyük isyanların patlak verdiği Almanya'nın kırsal bölgelerinden dikkat çekici ölçüde daha fazla müreffehti. Elbette ki, bu karşıtlığın nedenleri zikretmeye değecek kadar açıktır. Ama bu nedenler arasında ortaya çıkan gerçek, Malthusçu Yasa'nın, Avrupa'daki sosyolojik şartları açıklamakta büyük ölçüde yetersiz olduğu gerçeğidir.

1.5.4. Ama yine de, Malthusçu Yasa'nın açıklayabileceği bazı durumların varlığını da göz ardı etmemek gerekiyor. Batı Avrupa'daki gelişmeyi, dünyadaki gelişmelerden tecrit ederek tartışmak yanlıştır. Avrupa'nın tarihi, Orta Doğu (Near East)'ya karşı geliştirilen reaksiyonlardan derin bir şekilde etkilenmiştir. Burada Orta Doğu terimi, kıyı sınırlarında İstanbul, Nil deltasının yer aldığı üç büyük metropolitan bölgesiyle, bereketli etekleriyle Arabistan Çölü ve Küçük Asya'nın [Anadolu'nun] platoları ve dağlarının da yer aldığı geniş bir bölgeyi kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Eski Dünya'daki medeniyetin tarihi, Çin, Hindistan, Orta Doğu ve Avrupa'dan oluşan Asya'nın eteklerinde serpilen dört kıtasal bölgenin iç gelişiminin tarihidir. Bu dört kıtasal bölgenin tarihleri, bu geniş bölgede birbirlerine karşı geliştirdikleri tepkiler incelenmeden anlaşılamaz. Sözgelişi, Helenik ve Helenistik dönemler, kadîm Orta Doğu medeniyetinin, yeni Avrupa uygarlığını nasıl doğurduğunun ve Avrupa uygarlığının esin ve besinini borçlu olduğu kadîm Orta Doğu medeniyetinin sosyal sisteminden nasıl bağımsızlaştığının hikâyesinden oluşur. Bu daha eski medeniyetlerin çöküşü, emperyal sistemi Şark ideallerine ait olan Roma İmparatorluğu'nun düşüşe geçişiyle önceden haber verilen tarihin trajedisidir.

Ortaçağ Avrupa'sıyla Orta Doğu arasında gerçekleşen reaksiyonlar [meydan okumalar ve cevap üretmeler], dört başlık altında tasnif edilerek incelenebilir: Malthus, Din, Teknoloji ve Ticaret. Bununla birlikte, bu çöküş hikâyesindeki bütün büyük krizlerin pek çok nedeninin birbirini tetiklemesiyle vukû bulduğunu unutmamak gerekiyor. Sosyolojik teoride, eyleme, harekete geçmeye yol açan saik'i, sefalet dolu bir yoksullukla irtibatlandırmak / açıklamak büyük bir hatadır. Aslında bir toplum, hayat standardını, ancak geçinebileceği marjinal bir düzeye düşürdüğü zaman, bu yoksullaşan hayat, maceraya soyunma itkisini zayıflatır. Malthusçu işgale neden olan itki, iyi-beslenen bir nüfusun, kaynakları üzerinde nüfus miktarının neden olduğu baskıyı hissetmeye başladığı zaman güçlenir. Orta Asya Sarayları'nda ya da Arap kabîleleri arasında açlık yaşandığına dair herhangi bir kanıt yoktur. Muhtemelen, sıkıcı bir hayatın neden olduğu ayaklanmalar vardı. Ama Tatarların ve Arap kabilelerinin patlamalarının aktif muharrik gücü, macera, göz kamaştırıcı lük-

se kavuşma hayali ve din'di. Lükse ulaşma hayali, Malthusçu nüfus üzerindeki tazyikin ilk ve daha tehlikeli evresiydi. Bu, zayıf düşürücü saldırılardan önce ortaya çıkar. Ama hissî ayaklanmanın ilk aşaması, daha entelektüel bir şekil alabilir ve kendisini dinî konseptlere büründürür. İşte o zaman, dünyayı kendisine boyun eğdirme ve kendisine başkaldıranları yok etme misyonuyla birlikte yeni bir kitle-dini yükselişe geçer. Aslında, nüfusun kaynaklar üzerinde baskı yapmasının, büyük bölgeler arasındaki ve aynı sosyal sistem içinde yer alan farklı sınıflar arasındaki katastrofik reaksiyonların en temel nedenlerinden biri olduğu gerçeği, tarihte sık sık yaşanan olağan bir hadisedir. Genelde katastroflar, medeniyetler için yıkıcı sonuçlar doğurur; böyle durumlarda medeniyetler, tam bir meçhule doğru sürüklenirler. Çünkü medeniyet, vahşî doğa'nın olağan bir sonucu olarak doğmaz. Seçici "aracı"larının uzun-süren faaliyetleri sonrasında oluşur.

Bin yıldan fazla bir sürede Avrupa'daki iç şartların, Malthusçu Yasa'nın işleyişinin neden önemsiz olduğunu açıklayan üç temel neden öne çıkıyor: Bunlar; ticaret alanının genişlemesi, teknolojinin gelişmesi ve bomboş kıtaların keşfidir. Bu üç neden iç-içe geçmiştir. Ayrıca, her birinde söz konusu olan faaliyetler, geçim araçları araştıran bir nüfusun yaptığı faaliyetlerdir. Ancak, burada dikkat çekilmesi gereken nokta, insanlığın, hissî ve zihnî fonksiyonları konusunda dengesiz bir hassasiyet geliştirdiği gerçeğidir. Dolayısıyla, talihli toplumlardaki ekonomik baskının etkilerinin az olması, hem fiziksel hem de entelektüel düzeyde orantısız macera biçimlerinin geliştirmesine zemin hazırlamıştır. Meslekler, geçim aracı / yolu olarak başlarlar; ve o yüzden, tıpkı tutkular gibi sona ererler. Avrupa'da ortaya çıkan sonuç, ticarette, bilimsel teknolojide ve coğrafî bilgide yeniliklerin meydana gelmiş olmasıdır; ki bütün bunlar, Malthus'un sosyolojik öngörülerini büsbütün maskelemiştir.

Diğer iki faktörü geliştiren temel faaliyet ticaretti. Burada, Şarlman Çağı'ndan sonraki Avrupa'dan söz ediyoruz. Eğer buna, Şarlman Çağı'ndan altı asır öncesini de dahil etmiş olsaydık, o zaman, Avrupa içindeki Halkların göçünün ana faktörlerden biri olduğunu söyleyecektik. Ancak, burada gözden geçirdiğimiz dönemde bu göçler tamamlanmış, durmuştu. Kuzeyli İskandinav'ın kaynaşması hâlen sürüyordu. Ama bu göç, büyük bir kitle hareketi

değildi. Bu hadise, Avrupa'nın o zamana kadar ilk kez tanık olduğu en yetkin / kudretli yönetici sınıfın -Canute ve Danimarkalı yurttaşlarının; Fransa, İngiltere ve Güneydoğu İtalya'daki Norman Baronları'nın- kaynaşması olarak yorumlanabilir en iyi şekilde. Bu kişiler, Avrupa'ya düzen getirdiler; ve iyi bir düzen/ek, nüfus artışının şartlarından biridir. Çünkü böylesi bir düzen, nüfusun artmasının yol açtığı sonuçlardan kaçmak için herhangi bir sebep bırakmaz insanlara. Ayrıca, dönemin bazı ana ilgilerinin miktarının artması, burada konumuz açısından dikkat çekilmesi gereken bir nokta olamaz. Sözgelişi, Katolik Kilisesi'nin çeşitli faaliyetleri, ilmî tartışmalar, Kutsal Roma İmparatorluğu, mimari, Rönesans'ın sanatsal ve edebî ilgileri ve Reformasyon gibi olaylar, nüfus artışının Malthusçu teoriyi doğrulayacak şekilde vukû bulmadığını gözler önüne serer. Nüfus artışını bahşeden Tarih, yalnızca üç kaçış biçimi sunmuştur: Genişleyen ticaret, gelişen teknoloji ve boş bölgelerin kullanılması. Bütün bu sosyolojik tasniflerin en önemlisi, medenîleşmiş toplumlar arasında bu şartlardan birine veya daha fazlasına sahip olanlar ve hiçbirine sahip olamayanlar şeklindeki tasniftir. Sözcüğün en geniş anlamıyla Ticaret, bu üç şartı da ihâta ve ihtivâ eder. Dolayısıyla ticaret, başarılı / müreffeh bir medeniyet için zarûrî olan merkezî bir faktördür. Genişleme, gelişme ve yeni / boş alanların kullanıma açılma çabaları sona erdiği zaman vukû bulan bir tutulma / duraksama söz konusu olur olmaz, bahsi geçen toplumlar (population) üzerinde yavaş yavaş ve ilk bakışta fark edilmeyen bir felâket belirmeye, bir samyeli esmeye başlar. Çaresiz sefâletin perişan ettiği Çin ile Hindistan, bu sıkıntıları aşmayı başardılar. Esen büyük samyeli, büyük felâketler, Roma İmparatorluğunu çökertti. Ortadoğu, kadîm medeniyetlerin harikalarını ve harikuladeliklerini kaydeden ölü şehirler deposudur. Merkezî faktör, başka her şeyden çok ticaretti. Ve ticaret, serüven dolu bir çaba ve çalışmayla gelişir.

Şarlman'dan sonra, Feodal Sistem'in ilk üç asırlık yavaş gelişmesi nedeniyle halkların, çok büyük bedeller ödeyerek hayatlarını sürdürmeye çalıştıklarını görüyoruz. Bu olaylar, Malthus Doktrini'nin uygarlığın primitif aşamalarındaki tatbikâtının örneğini oluşturur. Nüfus artışıyla baş edebilmenin tek yolu, bir başka ormanı daha yok etmekti ve bereketli toprak bütünüyle işgal

edilinceye kadar mevcut alanlara aritmetik oranlarda yeni alanlar ilâve etmekti. Ve sonunda üretkenlik, tavana vurmaya başladı; 18. yüzyılın kapanışına kadar nadasa bırakılan araziler, tabiatın ziraat için izin verebileceği son sınırına kadar kullanılmıştı. Sözgelişi, mahsul üretiminin katlanması, bilimsel gübreleme yöntemlerinin öğrenilmesi, genetiğin gelişmesi, daha o zamandan gıda üretimine konulan sınırları değiştirmiş ve kaldırmıştı.

Malthus Yasaları'nın bu erken uygulanma zamanları, hayata da bir takım sınır/lama/lar getirmişti. Nüfus kontrolleri işliyordu; nüfus artışı handiyse belli oranlarda sabitlenmiş, durmuştu. Ticaretin yavaş yavaş gelişmesi, kasabalara ve loncalara özel imtiyazlar tanıyan ticarî merkezlerin kurulması, Yahudilerin ve hacıların sahip oldukları esrarengiz bilgiler, önce Akdeniz ticareti, daha sonraları da Haçlılar tarafından ulaşılan Ortadoğu'nun hayatî ve hayat veren bilgi ve teknikleri, büyük manastırlarda depolanan yoğun bilgi ve birikimler, bu faktörlerin hepsi, topyekün olarak vahşî tabiatın insanın varoluş / yaşama imkânları üzerine yaptığı baskıları ortadan kaldırmıştı. Avrupalıların hayatı, teknoloji ve genel ticarî faaliyetler bağlamında Ortadoğu ve Çin'in standartlarına yaklaşmaya başlamıştı. Ancak, bu kadîm medeniyetler, aynı ölçüde acımasız olan yeni sınırlılıklarla ve sınırlamalarla yüzleşmek, teknolojik ve sosyal örgütlenme düzeylerini kaybetmek üzereydiler.

1.5.5. Her ne kadar, her hâkim zihin durumuna tekabül eden, hayata sınırlar getiren demir bir yasa varolsa da, tabiat plastiktir. Modern tarih, Avrupalıların, eski medeniyetler tarafından tahmin edilemeyen ve bilinemeyen, kendilerine yeni seçici ve yaratıcı aracılar / imkânlar sunan yeni bir anlayış ve kavrayış evresine girmeye başladıkları zaman başlar. Tabiat *ve* İnsan'ı iki ayrı kategori olarak düşünmek, yanlış bir dikotomidir. İnsanlık, en yoğun formunda tabiatın plastisitesini yansıtan ve gösteren, Tabiat'taki, tabiatın içindeki bu faktördür. Plastisite, yeni bir yasanın, kuralın, yeniliğin geliştirilmesi ve tatbik edilmeye başlanmasıdır. Korunamayan ve koordine edilemeyen yoğunluklara sahip bir Kâinat tasavvuruyla kısmî gerçekliğin bir ifadesi olan Tabiatın Bütünlüğü (Uniformity) doktrini, karşıtı olan büyü ve mucize biçimleriyle boy ölçüşecektir. Bizim tecrübeye dair yorumlarımız, dünya ile ne/ler yapabileceğimizin sınırlarını belirler.

Çin'i, Hindistan'ı ve Ortadoğu'yu sonunda sınırlayan, kıskıvrak yakalayan sınırlılıklardan ve engellerden Avrupalıların hayatının nasıl kurtulduğunu anlama çabamızda, çeşitli dönemlerde Ticaret'e nasıl bakıldığını ve yaklaşıldığını yeniden gözden geçirmek önemlidir. Burada, ticarî kayıtları gözden geçirmekten söz etmiyorum; ticarî ilişkileri yönlendiren zihniyet biçimlerinin kayıtlarını gözden geçirmekten söz ediyorum. Bir toplumu, yalnızca, o toplumda hangi tür insanların hangi tür işleri ve işlevleri üstlendiğini bildiğimiz zaman anlayabiliriz. Çin ve Bağdat'ın, başarılarının ve müreffeh hayatlarının zirve noktasına ulaştıkları zamanlarda, pek çok bakımlardan, bizim hayatımızdan daha görkemli ve daha büyüleyici yaşama biçimleri geliştirdiklerini unutmamak gerekiyor. Gerçekten de İslâm ve Çin medeniyetleri, büyük medeniyetlerdi. Ama bir noktadan sonra tutuldular. İşte bu tutulma, bizim buradaki araştırma konumuzdur. Azâmetin, muazzam bir noktaya gelebilmenin nedenleri ile, ilerlemeye çelme takan engelleri anlamak, kavramak zorundayız. Elbette ki, böylesine iddialı bir çaba, absürd bir çaba olarak görülebilir. Çünkü bu, sosyolojinin ana problemlerini çözmek anlamına gelecektir. O hâlde, hiç olmazsa yapılabilecek olan şey, farklı dönemlerin farklı "bölge"lerinde gözle görülür bir şekilde hükümferma olan uygun zihin tonlarının bazı işaretlerini görmek ve göstermek olabilir.

Kadîm zamanlarda, Ege Havzası'ndaki pre-Helenik ve Helenik dönemlerle çağdaş olan Çin ve Ortadoğu medeniyetlerinde aktif bir Ticarî hayatın mevcut olduğuna dair çok açık delliller ve göstergeler var önümüzde. Sözgelişi, ticarî hayatı düzenleyen Hukuk Yasaları olduğunu görüyoruz. Ayrıca Babil ve Ninova'dan günümüze kadar gelen erken yazıtlarda, tüccarlar arasında özel ticarî ilişkiler olduğunu gösteren yığınla belgeye rastlıyoruz. 3.000 yıl önce kredinin önemi, Mezopotamya'da da, Çin'de de haber değeri taşıyacak bir olay değildi! Dahası, Ortadoğu'nun sınırlarının ötesine taşan bir dış ticaret vardı. Hatta, Hindistan ile Mısır arasında, Seylan'ın aracı rolü üstlendiği Çin ile Mısır arasında, okyanus ticaretinin olduğuna dair belgelere ve bilgilere sahibiz bugün. Keza, Orta Asya'nın çölde kaybolup gitmeden önce müreffeh hayatının son evresine yaklaştığını biliyoruz. Orta Asya'nın, Çin ile Ortadoğu arasında, sınırları çok çok aşan bir ticarî hayatın yeşermesine zemin hazırlayan bir rota [İpek Yolu Kervan Ticareti] sunduğu anlaşılıyor. Dolayısıyla, bu

büyük medeniyetler hem iç ticaretle, hem de dış ticaretle ayakta kalmayı ve müreffeh bir hayat kurmayı başarmışlardı. Öte yandaysa, kıyı hattı (Karadeniz kıyıları, Batı Akdeniz kıyıları ve Atlantik'in Avrupa kıyıları) boyunca uzanan yarı-barbar bir Avrupa vardı.

Avrupa'nın, İ.S. 15. ve 16. yüzyıllarındaki denizciliğiyle karşılaştırıldığında, o kadîm zamanlardaki denizcilik sanatının görece geriliği elbette ki görülebilir. Ama Fenikeli denizcilerin ve deniz ticareti teşebbüslerinin, daha sonraki dönemlerdeki deniz ticaretine en azından denk gelebilecek kadar geliştiği de görülmelidir: Bu kadar cesur ve korkusuz olmanın ne kadar önemli olduğunu teslim etmek zorundayız. Kadîm medeniyetlerin sahip oldukları sınırlı coğrafî bilgilere bakınca, Fenikelilerin böylesine büyük bir cesaret sergilemelerini takdir ve hayranlıkla karşılamak zorunda olduğumuz ortaya çıkar. Grekler de iyi denizcilerdi; ama bu konuda öncülük payesi kesinkes Fenikelilere aitti. Daha sonraki zamanlarda, bir Grek veya Romalının, Fenikelilerin önceden gidip ziyaret etmedikleri bir kıyı hattını gördüklerine inanmak için hiçbir neden yok. Ayrıca Hanno'nun, İ. Ö. 6. yüzyılda deniz yolculuğunu hatırlayarak, Batı Avrupalıların 2.000 yıllık bir kesintiden sonra bile gitmeye cesaret edemedikleri Afrika'nın okyanus kıyılarının, boylu boyunca, Ortadoğulu denizciler ve kâşiflerce keşfedilmiş olduğunu hatırlatmak zorundayım. Son iki yüzyıldan bu yana Avrupalı ırklar [ülkeler], Ortadoğu'nun büyüklüğünü unutma temayülü gösteriyorlar. Oysa Ortadoğu medeniyetleri, kendilerine rehberlik edecek öncüleri ve öncelleri olmamasına rağmen, handiyse topraktan henüz ayağa kalkmış vaziyetteki insanlığı yarı-barbarlık evresinden, sanatta, din'de ve serüven'de çapı bakımından hâlâ aşılamamış medenî hayatın zirvelerine taşımışlardı. Ortadoğu medeniyetleri zirve noktasındayken, Genişleyen Ticaret, Teknolojinin Gelişmesi ve Boş Kıtaların Keşfi ilkeleri üzerine kurulmuştu. Ama bu listede bir madde atlanmıştı: İnsanların Ruhları.

Ortadoğu'nun bu muazzam medeniyet gücü ve hayatı, yaygın bir Avrupa Uygarlığının kurulmasını sağlayan ilk çabaların kaynağı oldu. Bu Avrupa teşebbüsü, Roma İmparatorluğu'nun batı yakasında ete kemiğe büründü. 450-500 yıl, ciddî bir varlık gösterdi. Bu dönemin sınırları, yaklaşık olarak, Sezar ve Augustus'le başlayan ve Roma'nın Alaric tarafından İ. Ö. 410 yılında ele

geçirilmesine kadar süren bir zaman aralığı olarak belirlenebilir. Roma İmparatorluğu'nun çöküşü, siyasî kurumlarının inişe ve çöküşe geçmesinden kaynaklanmıyordu. Bu tür devlet-sistemleri, uygarlığın dış yüzeyinde yapılan geçici tedbirler ve çözüm yollarıdır. Bu başarısızlığın gerçek nedeni, Batı Avrupa'nın, İ. S. 6. yüzyılda, İ. Ö. 1. yüzyıldakinden daha az medenî olması ve İ. Ö. üç-dört asır önceki Doğu Akdeniz medeniyetlerinin bir hayli gerisinde kalmasıydı. Papa Büyük Gregory, Sofokles'e, Aristo'ya, Arşimed'e ve Eratasthenes'e eşlik edemeyecek kadar zayıf, yetersiz biriydi. Büyük Gregory, zamanının adamıydı: Sanatta, düşüncede ya da insan davranışlarında varolması gereken medeniyetin incelikleri, o zamanlar düşmüştü, yok olmuştu.

Batı İmparatorluğu, terimin bütün anlamlarında, genişleme gücünden yoksundu. Rhine'dan Tuna Nehri'ne kadar uzanan ormanlar nüfûz edilemezdi. Batı yakasındaysa, Atlantik Okyanusu uçsuz bucaksız bir meçhûldü. İngiltere'nin ele geçirilmesi gibi küçük bir istisna hariç, fiziksel genişleme yönünde atılan bütün adımlar, Varus'un ve Augustus'un lejyonlarını kaybetmesinden sonra birden bire durmuştu. Batı İmparatorluğu, bütün sonuçları ve yansımalarıyla, sosyolojik işlevleri ve dış davranışları açısından yalnızca savunmacı [içine kapanmış] bir kurumdu. Eğitim sistemi, spekülatif [felsefî] serüvenden mahrumdu. Metaforu ne kadar genişletirsek genişletelim, hiçbir anlamda, bir Yeni Dünya keşfedebilmiş değildi. Ne yazık ki hayat, Kâinat'ın sürekli tekrarlanan mekanizmalarına karşı yönlendirilen bir saldırıdır. Bu tartışmanın temel tezi şudur: Sosyolojik savunmaya dayalı bir yaklaşım, başarısızlığa mahkûmdur. Biz burada, hayatın talep ettiği genişlemeyi ve yeniliği sunan sosyal fonksiyon tiplerini tahlil ediyoruz. Hayat, içinde varolduğu çevre'sinin şartlarının izin verdiği ölçüde bu kusursuzluğa ulaşma kaygısı / amacı olarak anlaşıldığı zaman anlaşılabilir yalnızca. Ama bu amaç, elde edilen gerçeğin çok ötesine uzanır her zaman. Amaç, ne kadar düşük ve temelde duygusal / tensel olursa olsun, kusursuzlaşmış şeyler olgusudur. İnorganik tabiat, söz konusu olan gerçeğin kabul edilmesi ile karakterize edilir. Tabiatta, toprak dinlenir; ağacın kökü ise sürekli yenilenmesinin kaynaklarının izini sürer. Batı İmparatorluğu'nda böyle bir iz sürme kaygısı yoktu. İrkiltici kalıntıları, aşkın bir amaçtan yoksundu.

Elbette ki Hıristiyanlık, burada, olağanüstü bir istisnaydı. Ama genelde, ani etkisi bakımından Hıristiyanlık, tahripkâr bir "güç"tü (agency). Kıyametçi kehânete dayanan zamansal gerçekliği hiçe sayması çok aşırıydı. Talihli bir dünyevîlik kazanmaya başlaması için birkaç yüzyıl geçmesi gerekmişti. Gerçekten de, Şark'a ait -Sâmî, Grek ve Mısır'lı- düşünme biçimlerinin Batı Avrupa'ya nakli, talihsiz bir sonuç doğurmuştu: Medeniyetin ideal yönleri, doğduğu coğrafyalarda ve hâkim olduğu dönemlerdekinden çok daha fazla soyut hâle getirilmişti. Zaman kesintisinin oluşturduğu şartlar değişmeye başladığında, Ortadoğu'da Batılıların yaptıkları tam da buydu. Zira, erken İbranîler için Tanrı'ları, talep ettiği amaçları mevcut siyasî ve sosyal şartlar açısından ifade edilebilecek bir "kişilik"ti (persona). İbranîlerin [Yahudilerin] dinî fikirleri, münhasıran öte dünya'ya çok nadiren atıfta bulunuyordu: Grek filozoflarının, kendi zamanlarındaki şehir hayatında benimsenmiş olması, bunun bir göstergesidir. Ancak, başka zamanlarda ve dahası başka coğrafyalarda bu tür düşünce ve idealler, soyut görünümler aldı. Pratiğe aktarılma özelliklerini yitirdiler. Kültürlü ve ideal kaygıları olan bir insan anlayışı, meşguliyetlerle dolu bir dünyaya yabancıdır fikri rağbet görmeye başladı. Bu fikrin Eflatun'u[n zihnini] çokça meşgul ettiği doğru. Ama Augustine'de de hâkimdi bu fikir. Yine de Augustine'in çağında, Constantine'den sonra [dördüncü] yüzyılın sonuna doğru, Kilise'nin bu dünyayı reforme etme misyonu, henüz ilk evresindeydi. Mevcut Dünya'nın inatla varolma çabası, ilk dönem Hıristiyanlarının dünyevî olamayan taktiklerini altüst ediyordu.

Bununla birlikte, Bizans ayağı da dahil olmak üzere Ortadoğu medeniyeti, diğer canlılık ve yaratıcılık kaynakları da ihtivâ ediyordu; böylelikle onu, Batılı yan dallarının dekadansından koruyordu. Ortadoğu medeniyetini, Dicle'den Akdeniz'in batı kıyılarına kadar genişletme hayalini gerçekleştiren Büyük İskender'in gerçek devamcıları, Justinian çağına ve İslâm (Mohammetan) çağına ait kişilerdi. Justinian'ın başarısı tam değildi. Ölü bir doğum olmuştu. Ancak, Ortadoğu medeniyetinin gerçek zaferini, medeniyeti yenidenyaratmayı başaran ve Ortadoğu'nun iki yan kolu olan Helenizm ve Yahudilik'in getirdiği ve geliştirdiği yenilikleri özümseyen ve yenileyen Müslümanlar temsil eder. Dolayısıyla, Ortadoğu Kültürü'nün iki büyük zirvesi vardır. İlk

zirve, yüksek-medeniyetin bilinen ilk örneklerini oluşturan Babil ve Mısır'daki sıçramadır. Tam bu noktada, "zirve" metaforu işlemez hâle geliyor: Çünkü bu erken hayat tarzı, uzun çağlar varlığını sürdürmüştü. İranlıların gelişi, geçici bir dönemi temsil eder. Bunların hepsi, Müslümanların gelişini hazırlamış ve haber vermişlerdi sanki. Ama zaman henüz erkendi, vakit gelmemişti.

Bizanslılarla Müslümanları Romalılardan ayıran en önemli özellik, Romalıların bizzat kendilerinin yaydıkları bir uygarlıktan geliyor olmalarıydı. Onların elinde donmuş bir şekil almıştı. Düşünce durmuş, edebiyat kopyalanmıştı. Bizanslılar ve Müslümanlar, yalnızca kendilerini medeniyet olarak görüyorlardı. Dolayısıyla kültürleri, fiziksel ve spiritüel serüvenin beslediği kendilerine özgü enerjilerini korudular. Uzak Doğu'yla ticaret yaptılar. Batı'ya doğru genişlediler. Hukuk sistemlerini geliştirdiler. Derinlikli teolojilerini inşa ettiler. Yeni sanat biçimleri icat ettiler. Matematiği dönüştürdüler. Tıbbı geliştirdiler. Ortadoğu medeniyetinin azâmetinin bu son döneminde Yahudiler, Pers döneminde Greklerin oynadığı role benzer bir rol oynadılar. Ve nihayet medeniyetin merkezi olan Ortadoğu, Tatarlar ve Türkler tarafından yıkıldı.

Tatarların, Rusya üzerinden Avrupa'nın kuzeylerine doğru yaptıkları hücumların, Polonya ormanları ve daha güneydeki tepeler ve dağlar tarafından durdurulması, Avrupa için bir şanstı. Ortadoğu'yu zapteden bu ırklar, terimin gerçek anlamında hiçbir zaman medenîleşmemişlerdi. 18. ve 19. yüzyıllarda yazılan tarih metinlerinin pek çoğunda, Türklerin önceki Ortadoğu medeniyetinin otantik temsilcileri olduğu yazılmıştır. Buna göre Grekler, onların türevleri değil, düşmanlarıydı. Avrupa'nın, uzunca bir süre Ortadoğu'nun öğrencisi olduğu iddiası, büsbütün yanlış bir iddiadır.[2]

1.5.6. Karanlık Çağlar'ın sona erişiyle birlikte Avrupa, elindeki üç avantajı kullanarak ikinci kez bir uygarlık sıçraması çabası başlattı: Birincisi, Hı-

---

2. Whitehead burada, Grekleri de Doğu'ya ait gördüğü için böyle bir fikir beyan ediyor. Aksi takdirde, bu bölümde buraya kadar medeniyetin en önemli kaynağının Ortadoğu olduğunu ve Ortadoğu medeniyeti olmamış olsa, insan yarı-yamyamlıktan kurtulamayacaktı şeklinde özetlenebilecek görüşleriyle çelişkiye düşmüş olurdu. Whitehead'in bu çelişkiyi göremeyecek kadar rastgele bir düşünür olmadığını söylemek bile gerekmiyor.-Çev. notu.

ristiyan ahlâkı. İkincisi, Kilise'den ve Roma İmparatorluğu'ndan gelen lokal sınırları aşacak hukukî örgütlenme kabiliyeti. Üçüncüsü de, kadîm düşünceyi geniş bir şekilde tevârüs etmesi ve kendisini tedrici olarak İbrânî, Grek ve Roma literatürleri olarak takdim etmesi. Total etki / sonuç, insan olarak insan'ın onuru duygusunun artmış olmasıydı. İnsan hayatının değerliliğine, yüceliğine saygı konusunda yavaş ve med-cezirli de olsa bir gelişme yaşanmış olmasıydı. İşte bu, bin yıl süren, yavaş yavaş göz kırpan bir gün doğumuyla ortaya çıkan hümaniter ruhtu.

"Dünyanın yaratılması", demişti Eflatun, "ikna'nın güç üzerindeki zaferidir". İnsanın değeri, ikna'ya yatkınlığında yatar. İnsanlar, daha iyi ya da daha kötü alternatifler sunarak ikna edebilir ve ikna edilebilirler. Medeniyet, daha asil alternatifleri ete kemiğe büründürmek demek olan, kendinde zaten mündemiç bulunan ikna edicilik gücü yoluyla sosyal düzenin korunması, yaşatılmasıdır. Güce / güç kullanımına başvurmak, ne kadar kaçınılmaz olursa olsun, hem genel toplum düzleminde, hem de bireylerin enkazı düzleminde bir medeniyet başarısızlığının ifşâ ve ifâdesidir. Dolayısıyla, canlı ve yaşayan bir medeniyette, bir başkaldırı unsuru her zaman vardır. Fikirlere karşı hassasiyet, merak, mâcera ve değişim anlamına gelir. Medenî bir düzen, erdemleri üzerine yükselir ve erdemleri dolayısıyla varlığını sürdürür; ve kusurlarını, zaaflarını görebilme, kabul edebilme gücü ile dönüşüme uğrar, yeni atılımlara açılabilir.

İmdi, bireyler arasındaki ve sosyal gruplar arasındaki temâs, güç kullanımı ya da ikna gücü'nden birinin şeklini alır. Ticaret, ikna gücü yoluyla gerçekleştirilen temâsın büyük bir örneğidir. Savaş, kölelik ve hükümetlerin zora başvurmaları, güç kullanımının hükümranlığını örnekler. Ortadoğu medeniyetlerinin zayıflığı, büyük ölçüde güç kullanımına dayanıyor olmalarından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla, toplumun dokusu içinde ikna gücüne dayalı temâsın gelişmesi durdu. Bu medeniyetler, zaptedenlerin zaptettikleri üzerindeki nüfûzlarına ve münferit efendilerin köleler üzerindeki hükümranlığına dayalı olan hâkimiyet kurma biçimlerini hiçbir zaman büsbütün yok etmediler. Bu tür bir hâkimiyet biçimi ve alışkanlığı, bulaşıcı etkisini bu sınırların ötesine taşıdı. Erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyeti, oldukça gelişmiş medeniyet-

lerin yerleşik özelliği olmayı sürdürdü. Bu, barbarizmden bir miras olarak kaldı. Ama bunun demoralize edici etkileri, medeniyetle birlikte artmıştı. Bu kadın erkek eşitsizliğinin, fiziksel üstünlüklere; ve kadınların, çocukların doğumu ve bakımı ile absorbe edilmeleri [böylelikle etkisiz hâle getirilmeleri] gerçeğine dayandığı anlaşılıyor. Sonuçta kadınları, erkeklerin altında bir düzeye yerleştirerek aşağılaması sonucunu doğurdu. Doğulu ırklar [toplumlar], varlıklarını bu iki kültür seviyesinde; ve bir de, bağımlı kıldıkları toplumlar üzerinde hâkimiyet kurma düzeyi şeklinde tezâhür eden bir üçüncü düzlemde, koruma ve sürdürme ölümcül tecrübesi üzerinde gel/iş/mişlerdi. Gücün verdiği zevk, hayatın devr-i dâimi bakımından ölümcül bir şeydir. Yönetici sınıflar, açık tatminlere kölecesine dalarak dejenere olurlar.

Ticaret, küçük gruplardaki kolay hareket etme yollarının tedrici olarak elde edilmesi ile gelişti. Bütün topluluklar, gezinip durmuşlar ve aşama aşama diğer çevrelere girip çıkmışlardır. Ama küçük gruplar ve hatta münferit insanlar tarafından gerçekleştirilen bu seyahat ve geri dönüş, büsbütün farklı bir özelliği olan bir teşebbüstür. Bu, ya orman bariyerleri olmayan açık ve geniş bir ülkeye sahip olmayı, ya da nehir ve sularda denizcilik yapmayı gerektirir. Yabancılar, başka yerlere küçük gruplar halinde giderler. O yüzden, hâkim olmak gibi tutkuları da, korkmak gibi bir duyguları da yoktur. Ticaret, istikrarlı ve geleneksel bir rutine binerek durağanlaşır. İlerlemedeki bu durma, uzunca bir zaman süresi içinde geniş arâzilerde vukû bulur. Ama genelde ticaret, durağan bir şey değildir. Ticaret, farklı hayat tarzlarına, farklı teknolojilere ve farklı düşünme biçimlerine sahip olan gruplar halinde yaşayan insanları bir araya getirir. Eğer ticaret olmasaydı, o kapsamlı teorinin ima ettiği gibi, denizcilerin pusulaları Atlantik kıyılarına hiçbir zaman ulaşamayacaktı; ve matbaa, Pekin'den Kahire'ye yayılmayacaktı.

Ortaçağ'ın ve modern Avrupa'nın genişleyen Ticareti, her şeyden önce, Roma İmparatorluğu'nun mirası olan büyük yollar, keşfedilen kıyıların kullanılabilmesini mümkün kılan denizcilik sanatının gelişmesi, Hıristiyan Kilisesi ve Hıristiyan ahlâkının oluşturduğu birlik duygusu nedeniyle yaygınlaşabilmişti. Korsanlar, feodal savaşlar ve orada burada patlak veren ve düzeni sarsan çalkantılar vardı. Ama farklı bölgelerden, farklı ırklardan, farklı "mes-

lek"lerden gelen insanlar, hür ikna ilkesi nedeniyle bir araya geliyorlardı. *Ayrıca, kısa süreli hizmetlerin karşılığı olarak alınan feodal gelirler, "savunmacı güçler" olarak en etkili güçtü.* Daha sonraki zamanlarda, bu sistemin kötülükleri, erdemlerini bastırmakta gecikmedi. Ama kökeni itibariyle bu sistem, modern orduyla olduğu kadar, modern güvenlik [polis] güçleriyle de karşılaştırılabilir. Elbette ki bu sistem, her ikisinden de farklılıklar arzediyordu. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta şu: Feodal şato, güvenli ve huzurlu bölgeler oluşturulmasında genellikle mâkul bir kendini-koruma biçimi sunuyordu. Ticaretin önemi ve değeri, teknolojiyle yakın ilişki içinde olmasında yatar. Yine Avrupa teknolojisi, başka bir kaynaktan devşirilmişti. Açık düşünme, öncülleri eleştirme ve dedüktif / tümdengelimsel akıl yürütmeye dayalı felsefî varsayımlar geliştirme tekniği gibi yollarla bu büyük sanat, en azından embriyo halinde, Grekler tarafından keşfedilmiş, Avrupalılar tarafından da tevârüs edilmişti. Tıpkı diğer icatlar gibi, zaman zaman, büyük felâketlere yol açacak şekillerde kötüye kullanılmıştı. Ancak, teknolojinin entelektüel kapasite üzerindeki etkisi, Şam ve [Endülüs'teki] Tuleytula kılıçlarının üretilmesinde ateş, demir ve çeliğin kullanılmasıyla karşılaştırıldığında daha iyi görülebilir. İnsanlık, artık fiziksel olduğu kadar entelektüel olarak da silahlanmıştı.

Merak, artık ileri, ilerletici bir güç haline gelmişti. Öklit'in Elementleri, Newton'ın Fizik'i ve endüstride modern dönem, Solomon'un durağan özdeyişlerinin hikmetinin ve İncil'in Hikmet Bapları'nın yerini almıştı. "Bütün nehirler bir nehre akar, güneşin altında yeni bir şey yok". sözleri, Ortadoğu'nun nihâî yargısıydı. Onun parlaklıklarına ve çeşitli aktivite biçimlerine sahip olmamıza izin verildiğinde bu büyük medeniyet, hayal kırıklığına uğrayan hayalperestlerin kısır eleştirilerinin gölgesinde nihâî olarak batmak üzereydi. Bu, Solomon'un 300 karısı ve 700 cariyesinden oluşan muhteşem haremini andıran bir şekilde yaşayan yarı-tanrısal kralların hükümferma olduğu güce tapınmanın ve gücün hükümranlığının bir intikamıdır. Buradaki uygulama, belki biraz daha düzgündü, ama sonuçta aynı ölçüde bir çözülmenin (dekadansın) göstergesiydi. Hıristiyanlık, Ortadoğu'dan, yalnızca biraz yaralı-bereli bir hâlde kaçabilmişti.

1.5.7. Medeniyetlerin yükseliş ve düşüşlerini hızlı bir şekilde gözden geçirdiğimiz bu incelememizde, sosyal grupların kaderini belirgin bir şekilde belirleyen dört ana faktöre dikkat çekmiş olduk. Birincisi, az biraz aşkın bir amacın dışında, medenî hayatın, ya haz arayışına gömülmesine, ya da çöküş duygusunun yoğunlaşmasının eşlik ettiği yavaş yavaş kısır tekrar döngüsüne yol açan acımasız bir yasası vardır. İkincisi, gıda, giyim ve barınma gibi ihtiyaçların sağlanmasını gerektiren bir tabiatın demir yasası söz konusudur. Sosyal varoluş biçimlerini belirleyen katı sınırlar, insanla tabiat güçleri arasındaki etkileşimin gerçekleştirilmesiyle ulaşılan anlayışın gelişmesiyle yumuşatılabilir yalnızca. Üçüncüsü, erkeklerin kadınlar üzerinde mecbûrî olarak kurdukları hâkimiyet, çifte öneme sahiptir. Sosyal refah için gerekli olan davranışın koordine edilmesini mümkün kılan yumuşak bir etki üretir. Ancak, bu hâkimiyeti, söz konusu koordinasyon için gerekli olan sınırların ötesine taşırmak, ölümcül sonuçlara yol açar. İleri toplumlar, kendilerini, ikna yolu olarak tarif ettiğimiz dördüncü faktöre en kararlı şekillerde yaslayan toplumlardır. İnsanlığın tüm diğer aktiviteleri arasında, insan hayatında bu son faktörün kök salmasını sağlayan üç temel olgu vardır. Bunlar, cinsel ilişkilerde ve çocukların bakım ve yetiştirilmesinde karşımıza çıkan *âilevî duygular ve ilişkiler*; fikir alışverişinden zevk almaya imkân tanıyan *entelektüel merak*; ve büyük ölçekli toplumlar söz konusu olduğu zamansa *Ticarî uygulama*'dan oluşur. Bununla birlikte, bu özel aktivitelerin ötesinde, daha büyük bir sempati bağı karşımıza çıkar. Bu bağ, tabiatın ideal amaçlarını demirlediği ve gerçekleştirdiği, münferit kişilerin bu amaçları şuurlu bir şekilde özümseyebilme kabiliyetini sunduğu tabiî [fıtrî] güce saygının gelişmesidir. İşte bu saygı, insan olarak insan'a saygının temelidir. Dolayısıyla bu, bu dünya üzerindeki hayat serüveninin daha üst düzeylere çıkabilmesi için gerekli olan düşünce ve eylem özgürlüğünü teminat altına alır.

ALTINCI BÖLÜM

TARİHSEL SEZGİ

1. 6.1. Tarihsel öngörü ifadesiyle, doğru Bilimsel İndüksiyon (Tümevarım çabası) egzersizinden oldukça farklı bir şeyi kastediyorum. Bilim, tümellerle (generalities) ilgilenir. Tümeller tatbik edilir; ve tümeller, bazı gerçeklerle mutâbakat kurmanın dışında, tarihin akışını belirlemezler. Tarihin, aynı yasaların belirlediği çok sayıda farklı alternatif akış / oluşum biçimleri olabilir. Belki de, eğer bu yasaları yeteri kadar bilebiliyor olsaydık, o zaman, geleceğin geçmişten kalkılarak gelişmesinin, bütünüyle geçmişin ayrıntıları tarafından ve bütün kuşakları yönlendiren bu bilimsel yasalarca belirlendiğini anlayabiliyor olmamız gerekirdi. Ne yazık ki, bizim bilimsel yasalara ilişkin bilgimiz, üzüntü verecek kadar kusurlu ve şimdi ile geçmişin gerçeklerine dair bilgimiz ise olabildiğince sınırlıdır. Dolayısıyla, bizim mevcut bilimimizin bir sonucu olarak, güneş ile sönüp giden yıldız arasında ikinci bir çarpışma olduğu zaman, bu uzak bölgeyi göz ardı ediyoruz. Yeryüzündeki hayatın geleceğini düşünmeyi göz ardı ediyoruz. İnsanlığı [hâl'ini ve geleceğini] göz ardı ediyoruz. Bir yıl sonra tarihin nasıl bir akış izleyebileceği gerçeği üzerinde düşünmeyi göz ardı ediyoruz. Yarınki hayatımızın iç ayrıntılarının çoğunu merak etmeyi göz ardı ediyoruz. Hatta, varoluşumuzu mümkün kılan "kavram" hakkında düşünmeyi bile göz ardı ediyoruz.

Bu ihmalkârlıklar katalogu, bize derhal, bizim durumumuzun bilgi yoksunluğu olmadığını hatırlatıyor. İhmalkârlığımız, Öngörü / Sezgi yoksunluğundan kaynaklanıyor. Ayrıca, öngörü eksikliğimizin temeli, bilimsel yasaların uygulanması için gerekli olan geçmiş ve şimdi'nin gerçeklerine dâir ayrıntılı ve "doğru" bilgimizin kıt olmasıdır. Tıpkı astronomide olduğu gibi, şartların görece basit olduğu durumlarda, gerçeklerin ve astronomik yasaların, geleceği tahmin konusunda doğru tespitlerde bulunmamızı sağlayan bir "araç" (apparatus) olduğunu biliyoruz. Tarihsel Öngörü'deki en temel zorluk, bulunmak istediğimiz özel tahmine uygun gerçekleri toplama ve seçme gücüdür. Bilimin yöntemine ilişkin tartışmalar, hemen deney meselesine kayıyor. Ancak deney, yasaları örneklemek adına aşçılığın gerçeklerini öğrenme çabasından çok da farklı ve fazla bir şey değildir. Ne yazık ki, tarihin -hatta kişisel tarihin- gerçekleri, çok geniş bir alanı kapsayan gerçeklerdir. Kontrolün ötesinde bir alana yayılırlar.

Dolayısıyla, Tarihsel Öngörü konusunun, bazı muayyen yöntemlerin özene bezene yapılan tasvirleriyle işlenemeyeceği açıktır. Bilim'in yalnızca bir zorluğunun olduğu bir yerde Tarihsel Öngörü, iki tür zorlukla karşı karşıyadır: Bilim, yalnızca yasaları araştırır; ama tarihsel öngörü, buna ilâve olarak, bir de geleceği kestirebilmek için gerekli olan gerçekler üzerinde vurgu yapar. Tarihsel öngörü için gerekli olan bu iki görev arasında, karmaşıklığın arasından yapılan bu seçim işlemi en zor olanıdır. Belki de, her şeyi belli olan bir tarihsel öngörü doktrini muhtemelen imkânsızdır. Ama yapılabilecek olan şey, dikkati, insan aktivitesinin yalnızca bir alanına yoğunlaştırmak; ve bu alanın içinde, tarihsel öngörünün elde edilmesi için gerekli olan zihniyet tipini tarif etmektir. Dünyanın mevcut durumu ve bu kitaptaki tartışmanın akışı, yoğunlaşılması gereken bu tek alanın, ticarî ilişkiler alanı olduğunu işaret ediyor. Dolayısıyla bu alan, beklenti ve amaç alanındaki fikirlerin işlevini resmetmeyi tercih edecektir.

Burada, yanlış anlaşılmaktan kaçınmak için, kişisel bir ticaret tecrübesi olmayan herkesin, ticaretin ayrıntılı işlemlerine ilişkin yararlı öneriler sunmasının mümkün olduğu fikrinin aptalca bir fikir olduğunu başta söylemek zorundayım. Birinci el bir pratiğin yerini alabilecek hiçbir şey yoktur. Ayrıca,

ticaret terimi burada, birbirinden farklı faaliyeti içine alacak şekilde en geniş anlamıyla kullanılmaktadır. Özel durumlara hemen uygulanma kapasitesine sahip herhangi bir yararlı teori, içinde özel bir işin yeşerebileceği toplumu ya da belki de bir ülkeler grubunu oluşturan erkek ve kadınların uygun tepkilerinin doğrudan bilgisine bağlıdır. Bu tartışmada, bu tür ayrıntılı bir bilgi aktarabileceğimi söylemiyorum.

Bununla birlikte geriye, dünyanın şimdiki şartlarında ticaret topluluğunun genel başarısına katkıda bulunacak genel zihniyet tipi meselesi kalıyor. Bu tür bir zihniyet tipi, elbette ki oldukça karmaşıktır. Ama biz burada, sorgulanmamış tek bir unsurunu yani tarihsel öngörüyü inceliyoruz ve onun gelişmesinin ve başarılı olarak tatbik edilmesinin şartlarını tartışacağız.

Bazı insanlar, olağanüstü bir zihin yapısına sahip olarak doğarlar. Sözgelişi, matematiği iyi olan çocuklar vardır; bunlar, en zor aritmetik işlemleri bir çırpıda çözüverirler. Daha başka özel yetenekler de vardır. Mesela, bazı insanlar, bizzat gözlemledikleri olaylardan yola çıkarak, bu olayları ve bunları doğuran şartları çok iyi bir şekilde resmederler. Bununla birlikte bankacılar, kasiyerlerinin aritmetiği iyi bilen kişiler olmasını tercih ederler. Eğitilmiş jeologlar, yeraltında maden arama ve inceleme yöntemlerini bilen kişileri tercih ederler. Aynı şekilde, daha kapsamlı öngörü tiplerinin gelişmesini sağlayacak genel eğitim şartları vardır.

Elbette ki, insanları, şu şu kabiliyetlere sahip olanlar ve olmayanlar diye kesin çizgiler/l/e ayırmak büyük bir hatadır. Bu kaba bölümlemeler aptalcadır. İnsanların çoğu, belli özelliklere sahip kişiler olarak doğarlar. Ancak, bu özellikler, uygun şartlarda fiiliyata dökülerek ortaya çıkarılmazlarsa gizli olarak kalırlar. Belli kabiliyetlere sahip olmayan insanlara, hiçbir eğitim bu kabiliyetleri kazandıramaz. Ama bu tür muayyen kabiliyetlere sahip insanların bu kabiliyetlerini geliştirmeleri için gerekli olan eğitilme biçimlerini tartışabiliriz. Öngörü, anlayış kabiliyetine bağlıdır. Pratik hayatta bu, bir kabiliyettir. Ama öngörü kabiliyeti, anlama kabiliyeti ile geliştirilir. Büyük ölçüde, anlayış [idrak], bilinçli bir çabayla kazanılabilir ve öğretilebilir. Dolayısıyla, öngörünün eğitilmesi, anlayış aracı ile gerçekleştirilir. Öngörü, kavrayış'ın ürünüdür.

1.6.2. Burada anlaşılacak genel konu, teknolojiler, bu teknolojilere bağlı olan biyolojik ve fiziksel yasalar ve temel psikolojik ilkelere bağlı olarak insanların ortaya koydukları sosyolojik reaksiyonlar da dahil olmak üzere, insan toplumunun iç işleyişidir. Aslında, burada anlaşılacak genel konu, yardımcı bilimler de dahil, terimin en geniş anlamıyla sosyolojidir. Bu kadar kapsamlı bir anlama çabası, tabi ki, müstakil bir insanın kavrayışının ötesindedir. Ama onun hiçbir bölümü, iş hayatındaki (business) öngörü alanına büsbütün yabancı değildir. Bu tür bütün/lüklü bir anlama çabası, müşterek bir teşebbüstür. Ve iş dünyası (business community), bazı yaklaşımlarla bu genel anlama çabasına hâkim olduğu sürece başarısını uzun dönemler sürdürebilir.

Eğer, anlama ve rutin arasındaki karşıtlığı incelemeye başlayacaksak, ideal bir iş dünyasının bu genel donanımı tamamlamasına imkân tanıyacak münferit anlama çeşitlerini daha iyi kavramamız gerekir.

Rutin, her sosyal sistemin tanrısıdır; iş dünyasının yedinci direği, her fabrikanın başarısındaki genel unsur ve her devlet adamının en temel idealidir. Sosyal makine, bir saat gibi işler. Her suç'tan sonra, suçu işleyen suçlu yakalanmalıdır. Her tutuklu, yargılanmalıdır. Her tutuklu, bir suçludur. Her suçlu cezalandırılmalıdır. Her cezalandırma, ıslah olmuş bir karakter üretmelidir. Ya da, rutin'i başka bir benzer örnekle kavrayabilirsiniz: Araba üretimi. Her şey, atölyede demirin, maden ocağında kömürün işlenmesiyle başlar; ve fabrikadan dışarı çıkarılarak sürülen bir araba ile sona erer. Şirketin başkanı, işçilerle ve maden şirketiyle sözleşmeleri yeniler. Bu tür bir rutin örneğinde, alçakgönüllü maden işçisinden, acımasız şirket başkanına kadar herkes, kendi özel işi için belli bir eğitim almıştır. Her madencinin ya da şirket başkanının eylemi, çağdaş psikolojinin moda deyimiyle, şartlı refleksin ürünüdür. Rutin, kusursuz olduğunda, anlama çabasına artık ihtiyaç kalmaz ve elimine edilir; sel baskınına maruz kalan maden ocağı, uzun süren kuraklık ya da grip salgını gibi bilinen hadiselerin akıllı ve öngörülü bir şekilde çözümlenmesine duyulan ihtiyaç hariç, tabiî olarak. Bir sistem, aklın (intelligence) ürünü olacaktır. Ancak, uygun sistem kurulduğunda, akıl kayıplara karışır; sistem, şartlı refleksin koordine edilmesiyle korunur. Bu durumda insanlardan istenen şey, özel eğitime hazırlıklı olmalarıdır. Şirket başkanından madenciye kadar hiç

kimsenin, sistemi bir bütün olarak anlamaya ihtiyacı yoktur. Burada, öngörü olmayacaktır; ama rutinin korunmasında tam bir başarı olacaktır.

Şimdi sıra, sosyal hayatın rutine dayanmasının hikmetini anlamaya başlamaya geldi. Topluma, rutin yoluyla, her bakımdan ve her şekilde nüfûz edilemediği sürece, medeniyet yok olur gider. İnce zekâların ürünü olan pek çok sosyolojik doktrin, bu temel sosyolojik gerçekten bîhaber olunduğu için yıkılmıştır. Toplum, istikrar gerektirir; öngörü, istikrarı varsayar; ve istikrar, rutin'in ürünüdür. Ancak, elbette ki, rutinin de sınırları vardır. Bu sınırların kavranması ve ardından uygulamaya konulacak alanın belirlenmesi için öngörü'ye ihtiyaç vardır.

Tam anlamanın ve tam rutin'in oluşturduğu bu iki uç'tan rutin, hiçbir zaman insan toplumunun içinde gerçekleştirilmez. Ancak, bu iki uç'tan rutin, anlama'dan çok daha önemli ve temel'dir. Burada, kısa vadeli akıl'ın küçük parıltıları tarafından değiştirilen rutin'den söz ediyoruz. Eylemi kontrol eden tam anlama nosyonu, aslında, bulutlardaki bir idealdir; ve pratik hayatla grotesk bir şekilde çelişen bir şeydir bu. Ama elimizin altında, gözlerimizin önünde, bütünüyle rutin'in hükümferma olduğu sayısız "toplum" örneği var. Sözgelişi, böceklerin gelişkin sosyal örgütlenmeleri, rutinin en keskin örnekleridir. Bu tür örgütlenmeler, uzun vadeli kompleks amaçlara ulaşmayı hedeflerler: Bunlar, örneğin, öküzlerin kölelerden, kölelerin işçilerden, işçilerin savaşçılardan, savaşçıların kapıcılardan, kapıcıların kraliçelerden ve sâir sınıfsal olarak farklılaşmasıyla ilgilenirler. Bu örgütlenmeler, eğer münferit böceklerin görece kısa ömürleri, bir ölçü/leme birimi olarak dikkate alınacak olursa, uzak geleceğin ihtiyaçlarını dikkate almak zorundadırlar.

Bu böcek toplumları, hayata tutunma gücü bakımından olağanüstü başarılı olmuşlardır. Bunların, onbinlerce, belki de milyonlarca yıl geriye uzanan son derece uzun bir geçmişe sahip oldukları anlaşılıyor. Gelişkin bir sosyal örgütlenme inşa edebilmek için, insanlığın son derece yüksek bir zeka düzeyine ihtiyaç duyduğuna inanmak büyük bir hatadır. Bu hatanın en özel örneği, amaçları, bizim analizimiz açısından belirgin olmayan bir sosyal rutinin bütünüyle aptalca olduğunu varsayan yaygın anlayıştır. Amaçlarını, muhtemelen kendilerinin de bilemedikleri; ama yine de, ya kendi müstakil varoluşları ya

da türlerinin tümünün varoluşları açısından zorunlu olan gelişkin rutin eylemler ortaya koyan böcekleri gözlemleyebiliriz.

Bu böcek toplumların, büyük bir ortak özellikleri var: "İlerici" değiller. İnsan toplumlarını böcek toplumlarından ayıran, işte bu özelliktir. İster iyiden kötüye doğru, isterse kötüden iyiye doğru gerçekleşsin, bu büyük ilerleme gerçeği modern zamanlara doğru yaklaştıkça, Batı uygarlığı için sürgit daha fazla önem kazanmaya başlamıştır. Değişim oranı, benim zamanımda bile artmıştır. O yüzden, gelecek bir çağda insanlığın durağan toplumlar evresine kilitlenmesi mümkündür. Ancak, inceleme konusu yaptığımız zaman süreci içinde böylesi bir "kilitletici durma"nın gerçekleşme ihtimali, büyük ölçüde sıfırdır.

1.6.3. Eğer, tarihi bir bütün olarak incelersek, sosyal geleneklerdeki dikkate değer değişimlerin zaman ölçeğinin son zamanlarda iyice kısalmasının, çok açık bir gerçek olduğunu görmekte zorlanmayız. Başlangıçta bu, fiziksel nedenlerin yavaş gelişimine bağlıydı. Sözgelişi, dağların yükselmesi gibi fiziksel görünümün tedrici değişimi: Böyle bir şeyin değişimi için gerekli olan zaman-ölçeği, bir milyon yıllık bir zaman dilimidir. Keza, Tedrici iklim değişikliği için gerekli olan zaman ölçeği, beş bin yıllık bir zaman dilimidir. Keza, belli bir topluluk tarafından işgal edilen bir bölgede görülen ve yeni bölgelere de yayılan tedrici aşırı nüfus artışının değişimi için gerekli olan zaman-ölçeği, beş yüz yıllık bir zaman dilimidir. Ki bu, ölüm-oranlarının yüksek olduğu bilimsel-çağ-öncesi zamanlarla karşılaştırıldığında ilginç olabilir. Keza, çakmaktaşlarının birbirlerine sürtülerek ateşin bulunması, hayvanların evcilleştirilmesi, metalürjinin icadı gibi yeni teknolojilerin aşama aşama icadı gibi bilimsel-öncesi çağda gerçekleşen bu tür icatların değişimi için gerek duyulan zaman-ölçeği, en azından, beş yüz yıllık bir zaman dilimiydi. İ. Ö. 100 yıllık dönemde Mezopotamya'nın batısındaki medeniyetlerin teknolojilerini, Roma İmparatorluğu'nun zirve anlarını yaşadığı o dönemdeki teknolojiler ve İ. S. 1400 yılında Ortaçağların sona erdiği dönemlerdeki teknolojilerle karşılaştırdığımızda, teknolojide gözle görülür bir ilerlemenin yaşanmadığını görürüz. Elbette ki, metalürjide, saat parçalarının daha gelişmiş bir şekilde üretilmesinde, gelecekteki büyük sonuçlarıyla görece yakın zamanlarda barutun icadında, yine gelecekte dikkate değer etkileri olacak denizcilik sanatının ge-

liştirilmesinde bazı ilerlemeler kaydedilmişti. 1400'lü yıllarla 1700'lü yıllar arasındaki dönemi karşılaştırdığımızda, bu dönemde, önceki dönemlere kıyasla büyük bir ilerleme olduğunu biliyoruz: Bu dönemde, barut, matbaa, denizcilik ve ticaret tekniğinin sonuçlarını belirgin bir şekilde ürettiğine tanık oluyoruz. Bununla birlikte, o zamanda bile, 18. yüzyıldaki hayat ile, Roma'nın o muazzam dönemindeki hayatı karşılaştırdığımızda, birbirlerine çok yakın oldukları fark ediliyor; o yüzden, Latin edebiyatının etkisi ve varlığı, bütün canlılığıyla hissedilebiliyordu. 1780 ile 1830 yılları arasındaki 50 yılda gerçekleştirilen çok sayıdaki buluş, birdenbire etkili ve yoğun bir şekilde hızla uygulamaya sokuldu: Buhar gücü çağı ve makine çağı başladı. Fakat, 1830 ile 1890 yılları arasında yaşayan iki kuşak için toplumun yapısını ve iş hayatının işleyişini düzenleyen teknolojinin ilkelerinde belirginlik kazanan bir bütünlük, bir tek tipleşme söz konusu olmaya başlamıştı. Bu kısa incelemeden çıkarılabilecek sonuç, hakîkaten ciddî ve göz kamaştırıcıdır. Sosyolojik teorilerimiz, siyaset felsefemiz, iş dünyamızın işleyiş kuralları, ekonomi-politikamız ve eğitim doktrinlerimizin hepsi, İsa-Mesih'ten önceki beşinci yüzyılda Eflatun'dan son yüzyılın [19. yüzyılın] sonuna kadar kesintiye uğramadan süregelen büyük düşünürler geleneğimizden ve ortaya konulan pratik örneklerden yola çıkılarak geliştirilmiştir. Bu geleneğin tümü, her kuşağın genellikle babalarının hayatlarını yönlendiren ve aynı ölçüde kendi çocuklarının hayatını yönlendirecek olan şartların belirlediği bir ortamda yaşadıkları yanıltıcı varsayımı ile altüst edilerek değersizleştirilmiştir. Bu varsayımın yanlış olduğunun açıkça kanıtlandığı, insanlık tarihinin ilk döneminde yaşıyoruz.

Elbette ki, geçmişte de vebalar, tufanlar ve barbarların işgalleri gibi büyük felâketler olmuştu. Eğer bu felâketleri aradan çıkarırsak, insanlık tarihindeki medenî hayatın istikrarlı ve bilinen şartlarının hâkimiyetinin daha ağır bastığını görebiliriz. Söz konusu varsayım, ekonomi-politiğin öncüllerine derinlemesine sızmıştır ve insan tabiatının basitleştirilmiş bir şekilde algılanarak kurgulanan yönlerine dikkat çekmeye izin vermektedir. Bu varsayım, aynı zamanda, başarılı bir teknik icat eden ve kendisini kilitlediği ufkun ötesinde hiçbir şeye ve yere bakmayan güvenilir iş adamı tipimizin de temelini oluşturur. Dahası, geçmiş tecrübelere abartılı vurgu yapan siyaset

felsefemize ve eğitim teorimize bütün renkliliğiyle sinmiştir. Tekrar fikri, geçmişin hikmetine hükümfermadır ve modern tatbikatının yanlışlığının açıkça itiraf edildiği yerlerde ve durumlarda bile pek çok şekiller alarak bu hükümranlığını sürdürmektedir. Oysa, burada gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur: Geçmişte, önemli bir değişim için gerekli olan zaman-ölçeği, bir insan ömründen dikkat çekecek kadar çok daha fazlaydı. Dolayısıyla insanlık, kendisini sabit/leşmiş şartlara adapte edebilecek şekilde eğitiyordu / hazırlıyordu.

Oysa bugün, bu zaman-ölçeği, bir insan hayatından çok daha fazla kısalmıştır; dolayısıyla eğitimimiz, yeni şartlarla yüzleşmeye hazırlıklı olacak şekilde yapıl/andırıl/malıdır. İşte tam bu noktada, buradaki konumuza, Öngörü meselesine yeniden geliyoruz: Yakın gelecekte gözlemlenebilecek bir etki üretebilecek yeniliği kavramımızı sağlayacak mevcut şartların bu şekilde iyi anlaşılmasına ihtiyacımız var. Ama yine de, çökmeyen bir toplumda, rutin'in hâkim olduğu doktrinini asla göz ardı etmememiz gerekiyor. Dolayısıyla, insan tabiatında varolan ve amacın başarılı bir şekilde yerine getirilmesini sağlayan temellerin, yani mevcut rutinin işleyebilmesi için gerekli olan bu temel dinamiklerin mutlaka iyi anlaşılması gerekiyor. Öte yandan, sosyal sonuçlar doğurmaya aday yeniliklerin de eski rutini dengeleyebilecek ağırlıkta ve güçte olması gerekiyor. Ancak, bu şekilde yeniliklerin ve yerinde duracak eskilerin, yakın geleceğin öngörüsünü yapmamızı mümkün kılabilecek şekilde konuşlandırılması gerekiyor.

1.6.4. Şimdi, buraya kadar ortaya atılan iddiaları biraz vuzûha kavuşturmanın zamanı geldi. İlkin, geleneksel sosyoloji doktrinlerimizin, siyaset felsefemizin, büyük iş hayatının işleyiş mekanizmalarının ve ekonomi-politiğin ilkelerin durağan ve değişmeyen bir sosyal sistemi varsayımı tarafından büyük ölçüde çarpıtıldığı ve hükümsüz kılındığı şeklinde vardığımız ana sonucu gözden geçirelim: Bu varsayımla birlikte, akıl yürütmeyi, basitleştirilmiş bir şekilde kurgulanan insan tabiatı kavrayışı üzerinde temellendirmek kolaydır. Çünkü, iyi bilinen şartlarda işleyen iyi bilinen etkiler, iyi bilinen tepkiler üretir. O hâlde, şu anki amacımız açısından, insan tabiatını, bazı büyük etkilere karşı verdiği bazı büyük tepkiler açısından uygun bir şekilde tasvir edebileceği-

mizi varsaymamız da oldukça kolaydır. Sözgelişi, hepimiz, o eski "dostumuz"u, "ekonomik adam"ı hatırlayabiliriz.

"Ekonomik adam"ın güzelliği, güzel tarafı, onun tam da neyin peşinde koşuşturduğunu kesinkes biliyor olmamızdı. Onun istediklerinin neler olduğunu, kendisi de, komşuları da çok iyi biliyordu. Onun istedikleri, iyi-tanımlanmış bir sosyal sitemde geliştirilen şeylerdi. Babası da, büyük babaları da hep aynı şeyleri istemişler ve istediklerini aynı şekillerde elde etmişlerdi. Dolayısıyla, nerede bir yokluk / kıtlık var idiyse, ekonomik adam'ın kendisi de dahil, herkes neyin eksik olduğunu ve tüketicinin nasıl tatmin edilebileceğini biliyordu. Aslında tüketici, neyi tüketmek istediğini biliyordu. Bu onun talebiydi. Üretici, istenen ürünleri nasıl üreteceğini ve arz'ı nasıl yapacağını biliyordu. Ürünü en hızlı ve en ucuz şekilde üretim vitrinine ilk kez koyan üreticiler, servet sahibi olurlarken, her bakımdan geç kalan diğer üreticiler elimine ediliyordu. Bu, sağlıklı bir rekabetti. Bu, nefis bir şekilde basitti; ve o yüzden, hak ettiği değerin verilmesi de doğruydu. İşte bu, istikrarlı, iyi-denenmiş şartların söz konusu olduğu hâkim gerçeği çok iyi ifade eder. Ancak, önemli ölçülerde ve ölçeklerde değişen bir sosyal sistemle ilgilendiğimiz zaman, bu basitleştirilmiş insan kavrayışının sil baştan gözden geçirilmesi gerektiğini görürüz.

Elbette ki, son 30-40 yıl boyunca ekonomi-politiğin temel eğiliminin bu ucuz basitleştirmelerden uzak olduğu, artık herkesin mâlumu. Çeşitli "nüfusların" (halkların) etkilere verdikleri gerçek tepkiler, modern ticarete uygun bir şekilde yakından incelendiği için "ekonomik adam", "arz ve talep" ve "rekabet" gibi kes/k/in nosyonlar, şimdilerde, artık büsbütün terk edilme sürecine girmiş durumda. İşte bu, buradaki ana tezi resmeder. Eski ekonomi-politik, Adam Smith'in zamanından itibaren yaklaşık yüzyıl kadar hükümfemâ olmuştu; çünkü eski ekonomi-politiğin temel varsayımları, o zamanki ve yakın geçmişteki asırlarda geçerli olan hayat şartlarına tatbik edilmişti. Bu şartlar, daha o zamandan itibaren yavaş yavaş değişiyor, ortadan kalkıyordu. Ancak, ticari ilişkilerde insanların bütünüyle bilinen etkilere karşı çok iyi-şartlandırılmış tepkiler verdikleri şartların hâkim olduğu düzenek, bugün de hâlâ hâkim düzenek olmayı sürdürüyor.

Çağımızda, hayatın "kaldırabileceği" yenilik unsuru, bizim hesaplarımızdan çıkaramayacağımız kadar yaygın ve hâkim unsurdur artık. Her on yılda bir sosyal hayatımıza giren yenilik unsurlarına verilecek tepkiyi, karakteri açısından, gücü açısından belirleyebilecek insan tabiatının çeşitleri konusunda daha derin bir bilgiye ihtiyaç var. Bu derin bilginin mümkünlüğü burada tartıştığımız Öngörü'yü oluşturur.

Sosyolojik alışkanlıkları, dolayısıyla, iş ilişkilerini ve değişen mülkiyet değerlerini ilgilendiren bir başka örnek, şehirler tarihinde görülebilir. Günümüze kadar ki bütün bir medeniyet tarihi boyunca şehirler olarak adlandırdığımız yoğunlaşmış insan yığınlarının gelişimi, medeniyetin gelişmesinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bunun, şehir surlarının arkasına yerleştirilen biriktirilmiş zenginliğin korunması, imâlat için gerekli olan materyallerin konsantrasyonu, insan kasları formunda -ki daha sonraları mevcut ısı enerjisi formunu alacak olan- gücün yoğunlaştırılması, iş ilişkileri için gerekli olan karşılıklı münâsebetlerin kolaylaştırılması, estetik ve kültürel imkânlar üzerinde teksif olunmasından kaynaklanan haz, hükümet ve idarî, hukukî ve askerî aktörler gibi diğer yönlendirici "aracı"lar üzerinde yoğunlaşılmasının avantajları gibi pek çok bilinen nedenleri vardır.

Ancak, şehirlerde dezavantajlar da vardır. Şimdiye kadar hiçbir medeniyet, kendi-kendine yeter olamamıştır. Her medeniyet, doğar, zirveye çıkar ve düşer. Bu uğursuz gerçeğin, şehirlerin kalabalık hayatlarında mündemiç olan biyolojik kusurlardan kaynaklandığını gösteren çok sayıda kanıt mevcut. Şimdilerde, yavaş yavaş ama ilk elde sönük gibi de olsa, buna muhalif eğilimin kendisini göstermeye başladığı görülüyor. Daha iyi yollar ve daha iyi arabaların varolması, "havalı sınıflar"ı, şehirlerin yamaçlarında / çeperlerinde yaşamaya itti. Acil savunma ihtiyacı da, aynı zamanda yok oldu. Bu eğilim, şu sıralarda hızla daha aşağılara doğru yayılmaya başlıyor. Şimdiye kadar, bütün bir 18. ve 19. yüzyıllar boyunca bu yeni eğilim, evi, yakın banliyölere yerleştirdi; ama imâlat faaliyetini, iş ilişkilerini, hükümeti ve eğlence'yi, (pleasure = haz almayı) şehirlerin merkezinde yoğunlaştırdı. Çocukların bakımı ve dinlenme'nin dışında aktif hayatlar, şehirlerde geçiriliyor artık. Bazı bakımlardan bu tür faaliyetler üzerinde yoğunlaşılması daha fazla vurgulanıyor; ve evler,

ulaşım rahatsızlıklarına rağmen şehirlerin dış çeperlerine kaydırılıyor. Ancak, geçen bir kuşak boyunca teknolojinin yönelimini incelediğimizde, bu yoğunlaşmanın nedenlerinin / gerekçelerinin büyük ölçüde ortadan kalktığını görürüz. Dahası, şehirlerin yerlerinin seçiminin nedenleri de artık değişmeye başladı. Mekanik güç, yüzlerce mil uzağa taşınabilmekte; insanlar, telefonla anında birbirleriyle iletişim kurabilmekte; büyük [ticarî] örgütlerin şefleri, uçaklarla seyahat edebilmekte; sinemalar, her köyde "oyunlar" sahneleyebilmekte; müzik konserleri ve konferanslar düzenlenebilmekte; ve nihayet, Kiliselerdeki dinî âyinler ve vaazlar, radyodan naklen yayınlanabilmektedir. Şehirlerin ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak da medeniyetlerin gelişmesine neden olan hemen bütün gerekçeler büsbütün değişmektedir.

O hâlde, üç bin yıl sonra, üç yüz yıl sonra, ya da hatta otuz yıl [o zaman anlaşıldığı şekliyle bir kuşak sonra] şehirlerin geleceği ne olacak? Fakat burada şöyle bir tahminde bulunmak istiyorum: Bu öngörüyü tahmin etmede şanslı olanlar, daha talihli bir hayat sürdürecekler; diğerleri ise, bütün bu olup bitenleri hesaplayamadıklarından büyük zarar görecekler.

Dikkat çekeceğim ikinci nokta, şehirlerin yerlerinin seçim nedenlerinin değişmesinin, kendi ülkemde, İngiltere'de, yaşanan son değişimlerle iyi resmedildiğidir. 18. ve 19. yüzyılların sanayileşme çağlarının ilk etkisi, maden ocaklarının etrafında nüfus yoğunlaşmasıydı. Dolayısıyla, İngiltere'nin kuzeydoğu kıyısındaki merkezî bölgesi, bir anda dev bir şehre dönüşmüş ve çeşitli bölgelerinin farklı isimleri altında gizlenmişti. Ama yeni şartlar, nüfusun ve imalat sektörlerinin, Akdeniz'e, Güney Atlantik Okyanusu'na ve Panama Kanalı'na doğru bakan güneydoğudaki önemli limanların yakınlarına, İngiltere'nin güneyine kaymasına yol açıyor. Bu şehirler, denizciliğin en kolay yapıldığı ve etraflarında kalabalık alanların olmadığı İngiltere'nin en iyi limanlarıdır. Şimdilerde, İngiliz hükümetinin en önemli sorunlarından ve uğraştığı işlerden biri, elektrik gücünün her yere ulaştırılabilmesidir.

Bu yeni teknolojilerin, şehirlerin mekânları ve dönüşümü üzerindeki etkisi, iş ilişkilerinin geleceği meselesi de dâhil, bütün sosyolojik teorilere mutlaka girmesi gereken en temel sorunlardan biridir. Bu özel örneklerin önemini abartmamalıyız. Bunlar, aynı bakışla, sayısız örnekler ilâve edilerek tahlil edi-

lebilecek belirginleşmeye başlayan genel sosyolojik değişimden seçilen yalnızca iki örnektir. Burada, bütün sanayicilerin, şehirlerin geleceği konusunda konuşmaları gerektiğinin hiç de saçma olmadığını söylemek istiyorum. Bu konu, onların çoğunun gelecekteki aktiviteleri açısından alâkasız gibi görünüyor olabilir. Ayrıca, onların ekonomi-politiği ne ölçüde araştırmaları ve daha iyi bilmeleri gerektiği konusunda da cahilim.

Ancak, yakın gelecek açısından akışkan, değişen yeni bir durumla karşı karşıyayız. Katı kurallar, pratik rutin anlayışı ve özel kaskatı doktrinler, felâketin habercileridir. Geleceğin iş dünyası, önceki yüzyıllarınkinden bir bakıma farklı kişiler tarafından kontrol edilmek zorundadır. Bu kişiler zaten halihazırda değişiyor ve en azından liderleri söz konusu olduğunda değişmiş durumdalar. Üniversitelerin iş (ekonomi) bölümleri, bütün ülkelerde, ihtiyaç duyulan zihniyetin geliştirilmesini amaçlayan bu yeni iş dünyası adamı tipinin yaygınlaşmasıyla uğraşıyorlar.

1.6.5. Bu bölümü, geleceğin iş dünyasının zihnini ve zihniyetini gözden geçirerek tamamlayacağım. Her şeyden önce, hem iç yapısı, hem de dış amaçları bakımından rutin'e uyma, rutin'i yönlendirme, rutini inşa etme ve rutin'i anlama gücünün varolması kaçınılmazdır. Bu tür bir güç, bütün pratik yeterliliğin ve üretkenliğin dölyatağıdır. Ancak, gerek duyulan Öngörü'nün üretilebilmesi için daha fazla şeylere ihtiyaç var. Bu ekstra şey, insan toplumlarındaki çeşitliliğin kompleks akışını felsefî olarak anlayabilme gücü olarak tasvir edilebilir: Hayata dâir taleplerin çeşitliliğine, ciddî amaçlara ve anlamsız eğlence biçimlerine dikkat etme alışkanlığı. Sosyal eğilimlerin / akımların uygun özelliklerinin bu kadar insiyâkî olarak kavranabilmesi, olağanüstü önemi hâizdir. Sözgelişi, çeşitli toplumsal davranış tiplerinin zaman-ölçeği, geliştirilecek politikalar üzerindeki etkilerinin özüdür. Beraberinde gelecek davranış biçimleriyle birlikte yaygın dinî ilgiler tipi, yaklaşık yüz yıl kadar hükümrân bir ömre sahiptir. Oysa giyim modasının ömrü, üç ay ile üç yıl arasındadır. Ziraî yöntemler de yavaş yavaş değişiyor. Ancak, bilimsel dünyanın, uzun vadeli sonuçları olacak biyolojik keşiflerin eşiğinde olduğu anlaşılıyor. Dolayısıyla, ziraattaki yavaş değişim anlayışı, hızla aşılmalıdır. Bu zaman-ölçeği örnekleri genelleştirilebilir. Sosyal değişimlerin niteliksel yönleri, iş ilişkilerinin

özünü oluşturur. Dolayısıyla, niteliksel değişimlerin niceliksel tahminlere dönüşümünü gözlemleme / tahmin edebilme alışkanlığı, iş dünyasının mantalitesinin bir özelliği olmalıdır.

Modern ticarî mantalitenin, bilimsel ve sosyolojik pek çok disiplin unsuruna ihtiyaç duyduğunu gösterme konusunda yeteri kadar şey söyledim. Ancak, uygun / gerek duyulan bilginin ayrıntılarının öngörülemeyeceği, büyük bir gerçek olarak varlığını sürdürüyor. Dolayısıyla, yalnızca başarı için bile olsa, hayatın kendine özgü özelliği sorunu hariç, özel durumlardan genellemeler yapılabilmesini mümkün kılabilecek ve farklı şartlardaki genellikleri / tümellerin farklılaşan görünümlerini görebilecek uzmanlaşılmamış bir yetenek gerekiyor. Olup bitenler üzerinde bu derin düşünme gücü, esas itibariyle felsefî alışkanlıktır: Toplumu, tümeller nokta-i nazarından inceleme yetisidir. Yenilik karşısında yılmayan bu genel düşünce alışkanlığı, bize, terimin en geniş anlamıyla felsefenin bir armağanıdır.

1.6.6. Ancak, başarı saiki, yeterli değildir. Bu, kendi başarı kaynaklarını da yıkan dar görüşlü bir dünya üretir. Dünyayı da etkisi altına alarak saran ekonomik depresyon, halkaları, iş ilişkilerinin dar görüşlü itici güç hastalığından mâlul olduğu konusunda bizi uyarıyor. Her ne kadar bazıları müreffeh bir hayat sürerek yataklarında ölmüşlerse de; hırsız baronlar, Ortaçağlarda Avrupa'nın refahına katkıda bulunmamışlardı. Onların bu kötü örnekleri, uygarlığımızın geleceği için bir uyarıdır. Öte yandan, iş dünyasını toplumun geri kalan bölümünden soyutlayarak düşünme yanlışlığına da düşmemeliyiz. İş dünyası, bu incelememizin de konusu olan toplumun ana unsurlarından biridir. Kaldı ki, toplumun davranışına, iş (dünyasının) mantığı hâkimdir. Büyük toplum, iş dünyasının temsilcilerinin, kendi işlevleri hakkında çokça ve derinlemesine düşündükleri bir toplumdur. Düşük düşünceler, düşük davranışlar demektir; ve kısa süreli sömürü hazzından sonra düşük davranış, düşük bir hayat standardı sunmaktan başka bir işe yaramaz. Hem niteliksel, hem de niceliksel olarak, toplumun genel büyüklüğü, istikrarlı bir başarının, kendinden emin, kendi-kendine yeter ve saygıyı hak eden bir hayat biçiminin ilk şartıdır. Bütün iyi düşüncelerimizin temelini atan Grek filozofu [Eflatun], o harikulade *Diyalog*'unu, filozoflar kral olmadığı sürece ideal bir devlete hiçbir za-

man ulaşılamayacağı fikriyle bitirmişti. Bugün, demokrasi çağında krallar, çeşitli meslekleri olan ve bunların izini süren "sıradan" yurttaşlar gibidir artık. Genel eğitim, derin bir felsefî bakış vermediği sürece, başarılı bir demokratik toplumun inşa edilebilmesi çok zordur.

Felsefe, yalnızca asîl hassa'lar [duyarlıklar] koleksiyonu değildir. Bu hassa'ların yok olması, faydadan çok zarar getirir. Felsefe, aynı anda hem genel, hem müşahhastır; *doğrudan sezgi*'ye ulaşılması bakımından hem eleştirel, hem de takdirkârdır. İtici profesörler arasında yaşanan sert bir tartışma değildir; ya da en azından öyle olmamalıdır. İmkânların araştırılması ve bunların tatbik edilebilirliklerinin gerçekler ışığında tartışılmasıdır. Felsefede, "gerçek", teori, alternatifler ve ideal, iç içe geçmiştir. Felsefenin hediyeleri, kavrayış ve öngörü ile hayatın değerliliği duygusudur; kısacası, bütün medenî çabaları vücuda getirmeye zorlayan önem duygusudur. İnsanlık, düşük hayat düzeylerinde, barbarca da olsa, yalnızca düşünce ışıltılarıyla hayatını sürdürebilir, yeşertebilir. Ama medeniyet, zirveye ulaştığı zamanlarda, hayat felsefesini koordine etmekten mahrum kalınması, bütün toplumu, dekadans'ın (çürümenin), bıkkınlığın ve tembelliğin ortasına fırlatır.

Her dönemin, halkların karşılaştıkları / temasa geçtikleri maddî olaylara verdikleri tepki biçimleri tarafından belirlenen kendine özgü bir karakteri vardır. Bu tepki, umutları, korkuları ve neyin değerli olduğuna dair yargıları gibi temel inançları tarafından belirlenir. Böylelikle büyük bir atılım gerçekleştirmelerini sağlayabilecek, dramalarını yakalamalarına imkân tanıyacak, sanatlarını kusursuzlaştıracak, serüvenlerini derinleştirecek ve bir dönemin her bakımdan varlığını hissettiren ve teşkil eden entelektüel ve fiziksel ilişkilerini en üst noktaya çıkarabilecek bir imkân yakalayabilirler. Öte yandan, karşı karşıya kaldıkları kafa karışıklıklarının ortasında birdenbire çökebilirler de. Medeniyetlerin, bu tür durumlarda nasıl hareket edecekleri, kısmen insanlarının sahip olduğu cesarete, kısmen de olup bitenleri derinlemesine kavrayabilmelerini sağlayabilecek felsefî bir derinliğe sahip olmalarına bağlıdır. Felsefe, medeniyetlerdeki çeşitli dönemlerin karakterlerinin temelinde gizli olan dikkat vurgusunu nihâî olarak belirleyen söz konusu temel inançları vuzûha kavuşturma çabasıdır.

İnsanlık, şu an, bakışını değiştirmeye başladığı o ender rastlanan köklü değişim dönemlerinden birini yaşıyor. Salt geleneğin icbar edici gücü, bu gücünü kaybetmiştir artık. Onlar olmaksızın, toplumun büyük bir kargaşanın için sürükleneceği ve inatçı bir kör kütük rasyonalite anlayışı aracılığıyla toplumun hücrelerine kadar sızan bazı temel unsurlar da dahil olmak üzere, yeni bir dünya tasavvurunu (vision) yeniden yaratmak ve yeniden hayata geçirmek bizim işimizdir; -yani filozofların, öğrencilerin ve *pratik adamları*'nın işidir. Bu tasavvur, Eflatun'un erdem'le özdeşleştirdiği bilgi'dir. Gelişmelerinin sınırları içinde, böylesi bir tasavvurun yaygın olduğu ve kök saldığı [parlak medeniyet] dönemler[i], insanlığın hafızandan silinmeyen dönemlerdir.

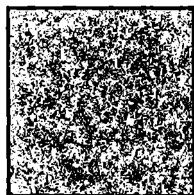
Buraya kadarki tartışmamız, bir hayli genelleştirilmiş bir tartışma oldu. Ticarî ilişkiler ve ötesinden, insanlığın amaçlarını gerçekleştirmesine rehberlik edecek gerçek ve müşahhas bir felsefenin işlevlerine kadar pek çok konuya girip çıkmış olduk.

BİRİNCİ KISIM'A EPİLOG

Bu aşamada, birbirleriyle temasa geçen insanlığın davranış sistemlerinin kaynağı olan medeniyetlere doğrudan en fazla katkı yapan düşünce kümelerini gözden geçirme teşebbüsümüzü burada sona erdiriyoruz. Bu gelişme, karşılıklı saygı, sempati ve genel nezaketin tedrici olarak gelişmesine bağlı oldu. Bütün bu hisler, minimum düzeyde bir entelektüel donanıma sahip olunduğunda varolabilir. Bunların temeli duygu'saldır; ve insanlık, bu duyguları, tabiatın varoluş serüveninde düşünceye dayalı olmadan gerçekleştirilen faaliyetler aracılığıyla kesbedebilmiştir.

İşbirliğine dayalı faaliyet şeklinde kendini belirginleştiren zihniyet; seçme, vurgu yapma ve olguları birbirinden ayırt etmede olağanüstü bir etkiye sahiptir. Faaliyetlerden fikirlerin doğuşunu; ve fikirlerin, bizzat kendilerinden doğduğu faaliyetleri değiştirmedeki etki ve gücünü gözden geçirdik. Fikirler, gelenekleri izah etmek için ortaya çıkarlar; ve yeni metotlar bularak ve yeni kurumlar kurarak sona ererler. Buraya kadarki bölümlerde, bunların, bu iki fonksiyon biçiminin birinden diğerine geçişlerinin örneklerini yakından müşâhede ve münâkaşa ettik.

İKİNCİ KISIM



kozmolojik düşüncenin serüvenleri

BİRİNCİ BÖLÜM



TABİATIN YASALARI

2.1.1. Bu kitabın birinci kısmında, Eflatuncu ve Hıristiyan insan ruhu doktrinlerinin, Batılı "ırk"ların sosyolojik gelişimi üzerindeki etkilerini inceledim. Kitabın ikinci kısmında ise, bilimsel fikirlerin Avrupa kültürü üzerindeki etkilerini, üretilen ve farzolunan daha genel kozmolojik fikirlerini inceleyeceğim.

Bu alan içinde bilimin tarihini yazmaya kalkışmak beyhude olacaktır. Bu nedenle, kendimi, bilimin gelişiminin temelinde yatan en genel fikirlerle sınırlayacağım. Burada, özelikle Spekülasyon ve İlmî araştırma (scholarship), Tabiat'ın Düzeni ve Tabiat nosyonlarını kastediyorum. Kısaca, konum, Kadîm ve Modern Kozmolojiler ile, üretilirken başvurulan spekülatif ve bilimsel çeşitli metotlar olacak. Özel öğrenme teorileri, değişen Batı Kültürü dönemleri içinde genel fikirlerin hususîliklerini örneklemek için zikredilecek, yalnızca.

Modern Avrupa ve Amerika, uygarlıklarını, ülkeleri Doğu Akdeniz'e sınır olan ırklardan ödünç almışlardır. Medeniyetin daha erken dönemlerinde, Yunanistan ve Filistin, insan tabiatının özü hakkındaki ilk fikirlerin formüllerini sunan bölgelerdi. Bilimin tarihini incelediğimizde, bu iki "ülke"ye, Mısır'ı da ilâve etmek zorunda olduğumuz ortaya çıkar. Bu üç "ülke", modern uygarlığımızın atalarıdır.

Elbette ki, bunların gerisinde uzun bir medeniyet hikâyesi vardır. Mezopotamya, Girit, Fenike, Hindistan ve Çin de, medeniyetin gelişmesine büyük katkılarda bulunmuştur. Ancak, bilimsel ya da dinî değerleri ne olursa olsun, modern hayatımıza giren medeniyet, bize, sonuçta Mısır, Yunanistan ve Filistin aracılığıyla ulaştırılmıştır. Bu ülkelerden Mısır, 3.000 yıllık muhkem bir medeniyetten yükselen olgun bir teknoloji; Filistin, nihâî dinî kozmoloji; Yunanistan ise, felsefe ve bilime yol veren açık ve anlaşılır genelleştirmeler [tümel / küllî fikirler] sundular bize. Bu mantıksal berraklık, Yunanistan'ın sanatını ve muhayyileye dayalı edebiyatını miras bıraktırmıştır. Her Grek anıtı, geometrik şekil düzen/liliğ/iyle güzelliğin kaynağını ifade eder. Her Grek oyunu, Ahlâkî Düzen itkisinin ürünü olan bir zihin durumuyla, Tabiat'ın Düzeni'nden neşet eden iç içe geçmiş fiziksel şartlarını araştırır.

"Araştırarak Tanrı'yı bulabilir misin?" sorusu, iyi bir İbrânî/ce, kötü bir Grek/çe'dir. Eflatun ve Aristo, Batı düşüncesinin muhkem kökenini oluşturan genel fikirler kompleks'ini tarif ettiklerinde, Kâinat'taki düzeni mümkün kılan büyük gerçeği kavrama çabası, Grek düşünürlerini zirve noktaya ulaştırmaya zemin hazırlamıştı. Bu çaba, ancak zamanla [uzunca bir zaman sonra] tamamlanabildi: Aristo hayattayken, siyasî ve kültürel bariyerler çökmüştü. Ve daha sonraları İskenderiye ve başka yerlerdeki Helenistik gelişme, Greklerin, Mısırlıların, Sâmilerin, Suriye ve Küçük Asya'daki [Anadolu'daki] karma ırkların ortak çabalarının ürünüydü. Spekülasyonun [felsefenin] dikkatli bakışıyla yakalanacak olan şeylerin derinliklerindeki berraklığa / açıklığa tartışmasız inanç, artık büsbütün kaybedilmişti. Sıkıcı ve donuk insanlar, sınırlı kesinlikle kifâyet ediyorlardı; ve özel bilimler inşa etmişlerdi: Ahmak kişiler, dünyanın temellerinin, nüfûz edilmesi zor bir sisin / belirsizliğin üzerine inşa edildiği fikrini yüceltiyorlardı. Tanrı'yı yalnızca kendi sûretlerinde tahayyül ediyorlar ve mevcut metodolojilerin ötesindeki anlama biçimlerine dayanan çabalardan hoşlanmadıklarını gösteren bir idrakle tasvir ediyorlardı O'nu. Şeytan, entelektüel bir karakter kazanmış ve Yaratıcısını anlamak / kavramak gibi beyhude bir arzuya kendisini kaptırması nedeniyle düşmüştü. Bu, Yunanistan'ın düşüşüydü.

2.1.2. İnsanlığın ilerlemesi, dolambaçlı yollarla gerçekleşir. Son dönemi Atina'da kök salan parlak Helenik çağından, entelektüel başkenti İskenderi-

ye olan Helenistik çağa geçiş, yeni bir inşacı dehâ yönüne / temâyülüne tekabül eder: Bu süreçte, özel bilimler kurulmuştur. İlkeler tarif edilmiş, metotlar belirlenmiş, doğru dedüksiyonlar vuzûha kavuşturulmuştur. Metodolojilerle donatılmış ve modern üniversite profesörlerini andıran ilim adamlarına devredilmiştir. Tıp doktorları, matematikçiler, astronomlar, gramerciler, teologlar, İskenderiye'deki okullarda altı yüzyıldan fazla damgalarını vurmuşlar; ders-kitapları, risaleler, münazara kitapları ve teolojinin derin kavramlarını tarif eden kitaplar yayımlamışlardı. Edebiyatın yerini, gramer ve köklü bir geleneğin ürünü olan spekülasyon [felsefe] almıştı.

Bu ilim adamları, ilim tahsilini kurumlaştırdılar. Ve ancak, böylelikle güven altına alabildiler. Bu düşünürlerin çalışmaları, Hıristiyanlığın yükseliş ve İslâm'ın (Mahometanism) yükselişi gibi iki büyük devrime rağmen, varlıklarını ve hayatiyetlerini sürdürebildiler. Ürettikleri bu büyük gelenek, bu iki dinin felsefî teolojilerine de kaynaklık etti. Bu iki dinin ortodoks ve heretik söylemleri, bir şekilde uzlaştırmalarına yardımcı oldu.

Batı Roma İmparatorluğu'nda Helenistik düşünceyle donanan Hıristiyan Kilisesi, Arktik Okyanusu'na kadar uzanan coğrafyalardaki muzaffer barbarların ve uygarlaşmış Batı Avrupalıların zihnî (intellect) birikimlerini içselleştirdi. Müslüman fatihler, Akdeniz'in güneyi boyunca uzanan uzun hat'ta Arapların, Yahudilerin ve İranlıların zihniyetleriyle harmanlanarak renklenen Helenistik düşünceyi [ve tabiî ki Helenik düşünceyi de] Afrika üzerinden İspanya'ya taşıdılar. İspanya'daki İslâmî ve Musevî düşünce gelenekleri, İskenderiye kültürünün Hıristiyan versiyonuyla temasa geçtiler. Bu kaynaşma, 13. yüzyıldaki Hıristiyan skolastisizminin ve 17. yüzyılda da Spinoza'nın çabalarıyla parlak bir zirveye ulaştı.

Helenizm'in özü, zihinsel zevk, spekülasyon ve "söylemsel" [mantığa dayalı] edebiyattır. Helenistik İskenderiye'nin özü ise, yoğunlaşma, dikkat, ciddiyet ve özel konularla alakalı özel düzen biçimlerini araştırma kabiliyeti'dir: İskederiye'nin o büyük düşünürleri, ya haklıydı ya da haksızdı; ya doğru'ydu, ya da yanlış'tı: Öklit, geometri kitabını mantıksal olarak tutarlı yazmış olabilirdi de, mantıksal olarak tutarlı yazmamış olabilirdi de: Batlamyus'un gökler doktrini doğru da olabilirdi, yanlış da: Athansius, Arius'a; Cyril, Nestorius'a doğrudan

muhaliftir. İskenderiye'deki teolojik tartışmalara en fazla benzeyen modern tartışma, matematikçi fizikçiler arasındaki atomun doğası hakkındaki tartışmadır. Özel konular, nadiren farklılaşır; ama metotlar ve insanlar benzeşir.

İskenderiyeli düşünürler hakkındaki sorumuzu şekillendirme biçimine benzer biçimde, "Eflatun acaba yanılıyor mu, yoksa doğru mu söylüyor?" diye sormamız tabiî ki anlamsızdır. Önde gelen bir bilim adamı, tutarlı bir sisteme kavuşturma iddiasıyla Eflatun'u saygın bir profesöre dönüştürmeye kalkıştığı zaman, Eflatun'un *Diyaloglar*'ında, heretik fikirlerinin çoğunu doktrinlerinden oluşturarak yazdığını bulmaya çalışırız alelacele. Oysa bu, Batlamyus'un, Aristarchus'un spekülasyonları hasıraltı etmesi; ya da Athanasius'un, Arius'un akîdevî görüşlerini benimsemeye kalkışması gibi bir şeydir.

Burada, insanların, çağın ilerlemesiyle veya bilginin gelişmesi ya da gerilemesiyle fikirlerini değiştirdikleri gibi bir olguyu kastetmiyorum. Burada dikkat çekmeye çalıştığım önemli nokta, fikirlerin algılanış biçimi ve özel ifade biçimlerine zoraki olarak anlamlar yükleme çabasıdır. Aziz Augustine, fikirlerini zamanla değiştirmişti. Hıristiyanlığa girmesi de dahil, uzunca bir süre yalnızca trajik duygu yoğunluyla kitaplar yazmakla kalmamış; aynı zamanda, hayatını, yeni doktrinlerinin tam olarak ifade edilmesi ve anlaşılması çabasına da vakfetmişti. Aziz Augustine, Eflatuncu bir düşünür olarak kalmıştı; ve İlâhî İnâyet doktrini konusundaki ilgisi, sonlu insan hayatının İlâhî Mükemmellik'e nasıl katılabileceği şeklindeki kesin ifadesindeki Eflatuncu bir ilgiydi. Aziz Augustine, Barbarların Avrupa'yı istila ederek kasıp kavurmalarından önce, bu esaslı konular hakkında Batı Avrupa'ya, doğru ve köklü tarifler sunarak uygarlığın gelişmesine olağanüstü bir katkıda bulunmuştu. Batı Hıristiyanlığının, uygarlaştırıcı bir güç olarak hayatiyet kazanmasını ve İskenderiye örneğinde olduğu gibi kalıtımsal bir hurafeye dönüşerek dejenere olmamasını sağlamıştı.

Ama Aziz Augustine'in kendi doktrinlerine yaklaşımı, Eflatun'un kendi düşüncesine yaklaşımından oldukça farklıydı. Mesela Eflatun'un kendi fikirleri hakkındaki şu ifadelerine yakından bakalım: "O hâlde Socrates, tanrıların ve kâinatın teşekkülü söylemimizi, her bakımdan bütünüyle tutarlı ve apaşikâr kılmaya muktedir olamaz; şaşırmamalısın. Daha az muhtemel olmayan bir düşünce geliştiremeyeceksek, mevcut düşünceyle yetinmesini bilelim.

Unutmayalım ki, konuşan benim, dinleyen ise sensin; dolayısıyla, insan olmaktan başka bir şey değiliz ve muhtemel hikâyeden daha fazlasını istememekle yetinmeliyiz."[3]

Keza, şu fikirlerine de bakalım: "Muhtemelen, bir zorluk içinde olabilirler; eğer öyleyse, kendilerinin önerebileceği hiçbir şey olmadığını, cevherin tabiatına saygı duyulmasını beyan eden fikirlerimizi kabul edebilecekleri ihtimali var demektir."[4] Aziz Augustine'in, Peagius'a, "Lütuf Sahibi'nin tabiatına saygı duyan fikrimizi" gibi bir ifadeyle nazikçe yaklaşabileceğini tahayyül edebilir miyiz? Eflatun'dan, özellikle de *Yasalar*'ından iktibas edilebilecek pasajların, Avrupa tarihinde, onursuz bir şekilde, bütün ateistlerin sorgulanıp mahkûm edilmelerini meşrulaştıracağı doğrudur. Ancak, yukarıda alınan pasajlar, spekülatif fikirlerin kesin ifadesinin dile getirilmesinde *Diyaloglar*'ın genel tonunu ele verir.

2.1.3. Helenik spekülasyondan İskenderiye'nin mutlak ilim'ine geçişi, pek çok açılardan, Aristo ile Epikür haber vermiştir. Her iki düşünürde de, açık-seçik ifade edilen, sistem kurmaya dönük bir çaba görüyoruz. Elbette ki, Lucretius, Epikür'ün doktrinleri için başvurduğumuz ana otoritemizdir.

Eğer kesin bilimsel araştırma okullarının daha sonraki kuşakta kurulduğunu bilmiş olsaydı, hiç kuşku yok ki, modern eleştirel düşünce, bu okulların ortaya çıkma onurunu Aristo'ya atfedecekti. Salt spekülasyonun çıplak gerçekliğiyle Aristo'nun ayrıntılı gözlem gücü arasında çizilebilecek kontrastı tahayyül edebiliriz.

Ancak, ne yazık ki, müşahhas gerçek tam da karşı/t yöne işaret ediyor. Her şeyden önce Aristo, kendi düşüncesinin kaynaklarını, Eflatun'un teorik çalışmalarından "devşirmişti". Aristo, ağdaki balıkları, kendi kafasındaki Eflatun'un düşünceleriyle ayıklamıştı. Eflatun'un karmaşık önermelerini, sistematik bir düşünce sistemine dönüştürmüştü. Ve düşünce hayatı boyunca, düşüncelerini gözden geçirerek yenilemiş, düzeltmiş ve yıkmıştı. Ama teorinin ötesine giderek, Astronominin dışından, en çok ihtiyaç duyulan ayrıntıların doğ-

---

3. *The Timaeus*, A. E. Taylor çevirisi.
4. *The Sophist*, Jowett çevirisi.

rudan gözlemini sistematik bir pratiğe dönüştüren yaklaşımları bilimlere girdirmişti. Ne yazık ki bu, daha sonraki dönemler üzerinde hiçbir etkisi olmayan, hayatın bir başka yönüydü.

Keza, bir başka gerçek de, İskenderiye kültürünün de, doğrudan Eflatun'dan kaynaklanmış olmasıydı. İskenderiye düşüncesi, hem bilimde, hem de teolojide Eflatun'un düşüncesi ekseninde şekillenmişti. Tabii bütün bunlar, İskenderiye kültürünün, uzun ve kalıcı bir geçmişi olan, muhkem bir teknoloji toprağına yerleşmediği anlamına gelmiyor. İskenderiye'de, kökenleri binlerce yıl öncesine kadar giden ayrıntılı prosedürlere sahip bir geleneğe yaslanan zanaatlar ve gelişmiş meslekler vardı. İskenderiye okulları, din adamlarının çocuklarının, metalürjicilerin çocuklarının, sulama ve ziraî uygulamaları mucitlerinin çocuklarının ve arazi geliştirme ve işletmecilerinin çocuklarının dolup taştığı eğitim kurumlarıydı. Modern üniversitelerde öğretilen ve araştırılan modern bilimin ilk ortaya çıkışının, Eflatuncu spekülasyon'un bu kadîm profesyonel aktivitenin yurduna nakledildiği zaman vukû bulmuş olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Hiç kuşku yok ki, Helenik zihniyetle Ortaçağ'ın skolastik bilgi ve eğitim anlayışı arasındaki derin boşluk, etkileri bin yıllık bir dönem boyunca oluşan pek çok nedenin ürünüydü. Ama bu geçiş sürecindeki en büyük boşluk, Akdeniz bilim ve düşüncesinin merkezinin Atina'dan İskenderiye'ye nakledilmesiyle oluşan ilk nedendir. Böylelikle, Batı uygarlığının kültürel gelişiminin genel yönelimi bu şekilde belirlenmiş oluyordu: Bilim, nasıl geliştirilebilirdi? Matematik nasıl sıçrama yapabilirdi? Musevî, İsevî ve İslâm (Mahometan) dinleri, teolojilerini nasıl teşekkül ettirebilirlerdi? Dolayısıyla, modern dünya, esas itibariyle, İskenderiye kültürüne ve düşüncesine dayalı bir dünyadır; yalnızca Constance Konsili ile 1527 yılında Roma'nın yağmalanması arasına denk yüzyıl kadar kısa bir süre ve belki de biraz daha erken bir zaman diliminde Augustus'un İtalya'sındaki dönemde, Atina zihin yapısı Batı'da hâkim olmuştu. Helenik ve Helenistik zihniyet arasındaki temel farklılık, spekülasyon ile ilmî araştırma (scholarship) arasındaki farklılık olarak tasvir edilebilir. İlerleme için, elbette, ikisi de gerekliydi. Bununla birlikte, gerçekte, tarih sahnesinde, bu ikisinin hasım olarak görüldüğünü gözlemliyoruz. Alternatif te-

oriler geliştirmek için kafa patlatan spekülasyon, yapay bir şekilde şüpheci ve yerleşik önyargı biçimlerini tehdit ve tedirgin edicidir. Ama itici gücünü, derûnî mutlak inançtan (faith) alır ve akıl tarafından bütünüyle nüfûz edilebilirdir. İlmî araştırma ise, kabul edilen metodolojilere katı hassasiyet ve dikkat göstermesi hasebiyle, inanç (belief) konusunda yapay bir şekilde muhafazakârdır. Ama zihin yapısı, temel/den inkâra meyleder. İlim adamları için dünyadaki mâkul konular, tecrit edilmiş alanlarda, yani ya *bu* konuda ya da *şu* konuda yazılır. Sizin hassas âliminiz, kendi bilgi kırıntısıyla "komşu"sununkini raptedildiğini gördüğü, komşusunun hayâlî spekülasyonlarından iğrenir. Kendi temel kavramlarının yorumlandığını, ters yüz edildiğini ve büsbütün değiştirildiğini görür. Kendi geliştirdiği düşüncesinin gramerinin [dil'inin] ihlal edildiği gelişigüzel genellemelere dayalı spekülasyonlar nedeniyle şatosunun kralı olma konumundan uzaklaştırılmıştır artık. Papa VI. Andrian, Luther'in teolojik eserlerinde, herhangi bir öğrencinin kolaylıkla fark edebileceği sayısız hata olduğunu beyan ederek, kendisinin tipik bir âlim olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Yeni düşünce eğilimleri, ilmî araştırma ve öğrenme alanına yeni materyaller kazandıran sezgi patlamalarının ürünü olarak ortaya çıkar. Önce, acele yapılan spekülasyonların kışkırtıcı etkileriyle başlar. Sonra, ya hemen kabul edilebilir, ya da bütün spekülasyon yönsemelerinin ortadan kalkmasına yol açan âlimler arasında türlü kapışmalar başlatır. Papa X. Leo, Lutherci tartışmaları "keşişler kapışması" diye tarif ettiğinde, Atina döneminin yok olmaya yüz tuttuğunu dillendirmiş oluyordu.

Gerçeklerin ayrıntılı olarak araştırılmasına ya da genel mantık ilminin kurallarına dayanan disiplin anlayışından yoksun olan spekülasyon, genelde, spekülasyon tarafından zedelenmemiş saf ilmî araştırmadan daha kullanışsız ve faydasızdır. İlerici bir öğrenim teşebbüsünde iki faktör arasındaki uygun dengenin sağlanabilmesi, söz konusu dönemin karakterine ve kişilerin kapasitelerine bağlıdır. Grek düşüncesinde bir bakıma gözden kaçırılan şaşırtıcı nokta, karşıt görüşler veya unsurlar arasında bir İtidal ilkesinin işletilmemiş olmasıdır: Oysa belli bir "abartı"nın [ilk bakışta "uçuk" gibi görülen, genel kabullere, alışkanlıklara ve ölçütlere uymayan fikirlerin-YK], bütün büyük işle-

rin ve düşüncelerin geliştirilmesinde gerekli bir unsur olduğu biliniyor. O nedenle, saf akla dayalı analizler tarafından sunulan şeylerin ötesine, şu ya da bu yönde, her zaman gidebilecek şekilde kendimizi hazırlamak zorundayız.

Düşüncelerin serüvenlerinin bir özelliği, onun, spekülasyon ve ilmî araştırma arasındaki etkileşimlerin, yani ilerleme çağlarının beslediği med-cezirlerin tarihinin bir hikâyesi olmasıdır. Bu tarih, bir yandan, zirve noktalara ulaşılan muazzam dönemlerde elde edilen dengeyi ifşa eder; öte yandan da, bütün başarılı zirvelerdeki "abartılı" yönelimleri bünyesinde barındırır. Böylelikle, bize, insan hayatındaki önemli anlar arasındaki trajik geçişlerin ve geçişkenliklerin mantığını verir.

2.1.4. Yasa fikri, yani, bir düzenlilik, kalıcılık ya da tekrar kıstası, teknoloji, metodoloji, ilmî araştırma ve spekülasyona imkân tanıyan itici gücün gerekli bir unsurudur. Şeylerin doğasındaki belli başlı bazı inceliklerin ve güzelliklerin dışında bir bilgi olamaz, yararlı bir metot olamaz, daha zekîce bir amaç olamaz. Yasa unsurunun olmaması durumunda, diğer karışıklıklarla kıyaslama yapılabilecek geçmişte, gelecekte ya da şimdi'de bir dayanaktan yoksun olunması nedeniyle, ortaya yalnızca ayrıntılar yığınının oluşturduğu bir karmaşa çıkmış olur. Ancak, İnsan hayatında gerçekte varsayılan doğruluk ve saygı yoluyla bu Yasa fikrinin ifade edilmesi, oldukça zor bir meseledir. Çok daha genel düşüncelerin tarihleriyle mukayese edildiğinde, Yasa fikri, çeşitli dönemlerin açık bilincine, popüler kozmolojideki diğer yaklaşımlarla temasa geçilmesinden doğan ve gelişen çeşitli uzmanlaşma biçimleriyle girmiştir. Bütün bu tür üstün tümeller fikrindeki zorluk, bilinçli dikkat'in, "zamanla" tecrübeye dönüşecek olan diğer faktörlere tabiî olarak yönlendirilmemesidir. Dikkat, "haberler"e kaydırılır; ve "haberler"de, bir ölçüde kapris aroması söz konusudur. Gerçek delillerin ötesinde uzanan, insanlık tarihi dönemlerine yeniden dönmek anlamsızdır. Ama antropologlar, yılın mevsimlerinin devr-i dâimine Bahar mevsimi, Ekin mevsimi, kış ortası gibi ifadelerle atıf yapılarak gerçekleştirilen kabile seremonilerinin, handiyse cihanşümul olduğunu söylerler. Hiç kuşku yok ki, bu tür kutlamalarda, şimdi de görebileceğimiz gibi, ziraat kültürüne de atıflar yapılmaktadır. Dolayısıyla ziraat, modern uygarlığa giden yolda atılan ilk önemli adımı temsil eder. Ziraatın

başlaması, olup biten olaylar üzerinde üst düzeyde bir tefekkür aşamasının başlayışının habercisi olmuştur. Ziraat, gelecek aylarda vukû bulacak olayların tahmin edilmesini gerektirir. Pek çok maymun-insan, birkaç dakika sonra tabiatın nasıl bir şekil alacağını düşünmeksizin ya bir insanın, ya da bir hayvanın kafasına isabet eden bir taş fırlatmış olmalı. Ayrıca, bazı taşların, deri silahlar gibi diğer taşlardan daha iyi olduğuna dikkat etmiş ve hatta belki de, bu taşları birbirine sürtüştürmeye yardımcı olmuş olmalı. Böylelikle, medeniyete doğru adım adım yol alınmıştır. Ama bu kişi -ya da büyük ihtimalle- eşi, toprağa tohum ekip de bir mevsim boyunca beklediğinde, büyük ayrım'la karşı karşıya gelmiştir.

Mevsimlik törenlerin, ziraatın başlamasından çok daha önceki zamanlara kadar gittiği çok açıktır. Mevsimler arasındaki farklılıklar, ister bitki, ister hayvan olsun, bütün canlı varlıkların davranışları üzerindeki farklılıkları empoze eder. Alışkanlık, kış uykusu ya da göç gibi mevsimsel değişim itkileri, türlü duygusal hareketlilik ifadeleri doğurmuş olmalı. Kabilenin çağlar boyu sürdüregeldiği mevsimsel seremonilerin sonraki yorumlarını incelediğimizde, ziraî ilgilerin devreye girdiğini görüyoruz. Medeniyet, davranış biçimlerini belirleyen bir sosyal sözleşmeyle başlamamıştır. Medeniyetin ortaya çıkışı yönündeki ilk çabalar, insanların hayatlarına halihazırda hâkim olan davranış biçimlerini ve duygu patlamalarını izah edici fikirlerin yavaş yavaş gelişmesi ile söz konusu olmuştur. Hiç kuşku yok ki, fikirler tatbik edilerek değiştirilir. Bununla birlikte pratik, düşünceyi önceler, teoriden önce gelir. Düşünce [teori], temelde, mevcut durumun tasdiki ya da değişimi ile ilgilenir.

Şimdi, ziraat uygulamasının dışında, hayvan alışkanlıkları, temelde, sıcak ve soğuk, yağmurlu ve kurak, gece ve gündüz şeklinde mevsimlerin yoğun olarak tekrarına bağlıdır. Beraberinde gelen duygu ve ritüel ritimleriyle birlikte sürekli kendiliğinden tekrarlanan bir konu vardı. Hiç beklenmedik şekillerde sorulan sorular, istisnai beyinleri tedirgin ve tahrik edebilir. Ama kabîlevî ilgileri izâha kışkırtacak çok az şey vardı. Dikkati kışkırtan bazı örnek olaylar olmuş olmalı; çünkü bazı atalarımız arasında daha iyi hayat tarzları yaşamaya doğru bir kayış söz konusuydu. Fakat ben burada, medenîleşmiş düşüncenin

gözle görülür bir şekilde hızla gelişmeye başlamasından sonra ortaya çıkan ayırım çizgisini belirlemeye çalışıyorum. Medeniyetin ilk evrelerinde, uygun zaman birimi, yüz bin yıllık bir zaman dilimidir. Sonraki evrelerde bu, on bin yıl, beş bin yıl, bin yıl ve yüz yıla kadar kısalmıştır.

Muhtemelen burada [medeniyetin doğuşu açısından] pek çok nedenin örtüşmesi söz konusuydu. Fakat bu nedenler arasında, ilerlemeyi hızlandırmadaki etkisi dolayısıyla, ziraatın doğuşuna yüksek bir yer verilmiş olmalıdır. Kabîlevî ilginin ana konusu olarak havanın bir anda gelişigüzel şekillerde değişmesi gündeme geldi. Ziraatın doğuşu, aynı zamanda, dikkati, bitkilerin filizlenmesi ve yeşermesine, bitkisel hayatın mevsimlerdeki değişikliklere bağ/ım/lı olarak gelişmesine yönlendirdi. Bu, kabîle üyelerini, olup biten her şeyi edilgen bir şekilde kabul etmekten, olup bitenlerin ayrıntılarını aktif bir şekilde merak etmeye ve araştırmaya, olup biten şeylere karşı önlemler almaya ve olup bitenleri anlama kabiliyetini kolaylaştıran keşifleri bulmaya itti. Hepimizin de bildiği gibi, tabiî ki yeni durumlar, her kabilenin [aynı şekillerde ve oranlarda] ilerlemesini gerektirmiyordu. Ayrıca insan yığınları, istikrarı sağlayacak bazı gelenek ve göreneklere ulaşmaya ve ilerlemeyi orada durdurmaya her zaman eğilimlidir. Ancak, insan hayatı, belli bazı problemlerin daha aktif bir zihnî yapıya sahip insanların -nerede bu tür insanlar varsa orada- kafasında şekillendiği bir aşamaya ulaşmıştı artık.

Varolan şeylerde mevcut olan sırların, yasa ve "uçukluk" ile iç içe geçişini, ilginç ve çok özel şekillerde ifade eden bazen tuhaf, bazen ürkütücü, bazen de güzel efsaneleri daha öncekilerden miras olarak devralırız. İşte burada karşımıza çıkan problem, iyi ve kötü sorunudur. Kimi zaman, yasa iyi; "uçukluk" ise kötü. Kimi zamansa, yasa, demir gibi katı ve kötü; "uçukluk" ise masumane ve iyi. Ancak, "vahşî"lerin efsanelerinde yer alan, *Job* ile arkadaşları arasında geçen, ikisi arasında aracı işlevi gören David Hume'un *Tabiî Din Hakkındaki Diyaloglar*'ına kadar çeşitli dönemlerin karakterini yansıtan bütün bu tür anahtar metinlerde aynı problem tartışılır: Bilim ve teknoloji, yasa'ya dayanır. İnsan davranışı, [herhangi bir döneme hâkim olan] itici gücün sağladığı gelenek ve görenekleri yansıtır. O hâlde, Tabiat Yasaları fikriyle tam olarak ne/yi kastediyoruz?

2.1.5. Şu an, Tabiat Yasaları'yla ilgili geçerli olan dört temel fikir vardır: 1- İçkin olarak Yasa fikri, 2- Empoze Edilmiş olarak Yasa fikri, 3- gözlemlenebilen ardışık bir düzen olarak, ya da başka bir deyişle, Salt Tasvir olarak Yasa fikri, 4- ve sonuncusu da, belli kurallara dayalı (conventional) Yorum/lama olarak Yasa fikri. İlkin, bu dört alternatif fikri, günümüzün bakış açısından tartışmak uygun olacaktır. O zaman, medenî/leşmiş düşüncedeki Tabiat Yasaları fikrinin inişli-çıkışlı tarihini anlamak için çok daha iyi bir konumda olmuş olacağız.

İçkin olarak Yasa fikri'yle, tabiatın düzeni, tabiatta bulunan varoluşları müşterek olarak kompoze eden gerçek şeylerin karakterlerini ifade eder düşüncesi kastediliyor. Bu şeylerin tabiatını anladığımızda, birbirleriyle olan karşılıklı ilişkilerinin ne olduğunu bilebiliriz. Dolayısıyla, çeşitli karakterlerinde ortak unsurlar olması hasebiyle, tabiî olarak, birbirleriyle ilişkilerinde mukabil özdeşlikler (identities) olacaktır. Başka bir deyişle, tabiî şeylerin çeşitli karakterlerindeki bazı kısmî örüntü özdeşliği, bu şeylerin karşılıklı ilişkilerindeki bazı tabiî örüntü özdeşliğinden kaynaklanır. İşte karşılıklı ilişkilerdeki bu örüntü özdeşlikleri, Tabiatın Yasalarıdır. Ya da şöyle söyleyelim: Bir Yasa, tabiatı oluşturan şeylere hâkim olan karakter sahibi bazı toplulukların bir izâhıdır. Açıktır ki bu fikir, "mutlak varlık"'ın inkârını içerir: Şeylerin, zorunlu olarak birbirlerine karşılıklı-bağımlı olduklarını farzeder.

Bu fikrin bazı sonuçları vardır. Her şeyden önce, bu sonuçlardan ilki, bilim adamlarının, yalnızca gözlemlerinin basitleştirilmiş tasviriyle yetinmedikleri, aynı zamanda, gözlemlediklerini izah etme yolları aradıkları gerçeğidir.

İkincisi, tabiatın, her hangi bir yasaya tam olarak uyması / uygun olması beklenemez. Eğer bahis mevzuu olan her şey, zorunlu olarak ortak karaktere sahip olursa, o zaman, bu karakteri ifade eden karşılıklı münasebet örüntüsü tam olarak belirginleştirilecektir. Ancak, biz genelde, şeylerin büyük kısmının, zorunlu ortak karaktere sahip olduğunu, çok az bir kısmının ise sahip olmadığını düşünebiliriz. Böyle bir durumda, eğer yasa belirginleştirilemezse, bu şeylerin karşılıklı ilişkileri, kopukluklar yaşayacaktır. Pek çok örneğin kafa karıştırıcı sonuçlarıyla ilgilendiğimiz sürece, yasanın, istatistikî bir karaktere

sahip olacağı söylenebilir. 19. yüzyılda bilindiği gibi, şimdi, fizikçilerin kanaati, fiziğin yasalarının çoğunun bu karakterde olduğu yönündedir.

Üçüncüsü, tabiatın yasaları, tabiatı oluşturan şeylerin münferit karakterlerine bağlı olduğu için, şeyler değiştikçe, buna mukabil olarak yasalar da değişecektir. Dolayısıyla, modern fiziksel teorinin evrimci evren görüşü, tabiat yasalarını, çevreyi oluşturan şeylerle birlikte evrilen bir görüş olarak algılamalıdır. Hâl böyle olunca, bütün davranışı düzenleyen sabit ve ezelî yasalara tâbî evren algısı, terk edilmelidir.

Dördüncüsü, İndüksiyona neden bazı sınırlar koymamız gerektiğinin bir gerekçesi olmalıdır. Çünkü bir çevre'nin, büyük ölçüde, tabiatlarını kısmen anlayabildiğimiz varoluşlardan oluştuğunu varsayıyorsak, o zaman, bu çevreye hâkim olan tabiat yasaları hakkında da beşli bir bilgiye sahibiz demektir. Ancak, bu öncülün ve İçkin Yasa fikrinin dışında, geleceğin bilgisine sahip olamayız. Bu durumda, cehaletimizi itiraf etmeli ve ihtimaller hakkında olur olmaz görüşler beyan etmeye kalkışmamalıyız.

Beşincisi, İçkin Yasa fikri, tabiattaki ilgili şeylerin karakterlerinin iç-içe irtibatlı olmasının sonucu olan ve iç-içe irtibatlı olmaları da karakterlerinin bir sonucu olan makul bir metafizik doktrin inşa edilmediği sürece savunulamaz. Bu, bir İç İlişkiler doktrini içerir.

Son olarak İçkin Yasa fikri, bütünüyle rasyonalist bir doktrindir. Tabiatı anlama imkânının bir izâhıdır.

2.1.6. İcbârî Yasa fikri, tabiatın nihâî unsurları olan varoluşlar arasında sözkonusu olan alternatif bir metafizik Dış İlişkiler doktrinini benimser. Bu nihâî varoluşların her birinin karakteri, kendi özel hususiyetleriyle algılanır. Böyle bir varoluş, benzer diğer varoluşlardan tam bir irtibatsızlıkla anlaşılabilir: Mutlak hakîkat, varolmak için kendisinden başka hiçbir şeyi gerektirmez. Ancak, bu tür her bir varoluşa, tabiatın diğer nihâî unsurlarıyla ilişkiye girme mecburiyeti empoze edilmiştir. İşte bu icbârî davranış örüntüleri, Tabiat Yasaları'dır. Bununla birlikte, bu ilişkilerin tabiatını, ilişkilerinin Yasa'larını araştırarak keşfedemezsiniz. Ya da, tersi de doğru: Varoluşların (mevcudatın) tabiatlarını araştırarak Yasaları da keşfedemezsiniz.

İcbârî Yasa fikrinin izâhı, hem belli bir Deizm biçimi önerir, hem de tam tersi olarak, eğer halihazırda gerçekleştirilmişse, böylesi bir Deistik inancın sonucudur. Sözgelişi, Newton'ın açıklamalarından, bu Deistik problemle nasıl karşılaştığını biliyoruz. Newton, güneş sistemini oluşturan "bünye"lerin bağıntılı davranış biçimlerinin, her şeyin bağlı olduğu ilkeleri empoze eden bir Tanrı'yı gerektirdiğini açıkça beyan etmişti. Ancak Newton, Yerçekimi Yasası'nın, Tanrı tarafından empoze edilen nihâî ilkelerin bir ifadesi olup olmadığı konusunda kuşkuluydu; hatta kuşkulu olmaktan da öte bir konumdaydı. *Principia*'sında gösterdiği güneş sistemi kavrayışı'nın, Yasa empoze eden bir Tanrı'nın zorunluluğunun yeteri kadar mutlak bir gerçek olduğunu düşünüyordu. Newton, bu noktaya kadar kesinlikle haklıydı: İcbârî Yasa fikri, aşkınlık empoze eden, bununla bağıntılı bir Tanrı anlayışı olmaksızın anlamsızdır. Bu, aynı zamanda, Kartezyen bir doktrindir.

İcbârî Yasa fikri, tabiî olarak Descartes'ın öz / cevher nosyon'undan doğmuştur. "Varolmak için kendisinden başka bir şeyi gerektiremeyen" ifadesi, Descartes'ın *Principles of Philosophy* başlıklı kitabında geçiyor. Bütün bir Kartezyen Deizm aparatüs'ü ("aygıt"ı), hakîkî materyalizm ve icbârî yasa, fiziksel ilişkileri, sadece mekânsal-zamansal karakteri olan bağıntılı hareketler nosyonuna indirgemesine de eşlik ederek; Galile, Descartes ve Newton'ın, kendisini sonunda muzaffer bir konuma yerleştiren modern bilimi başlattıkları basitleştirilmiş Tabiat fikrini oluşturur. Eğer, başarı gerçeğin garantisi ise, insanlık, düşünme işine soyunduğundan bu yana diğer hiçbir sistemi, böylesi bir başarının onda birine bile ulaşamamıştır. Modern bilim, üç yüzyıl içinde, insan hayatını, mahrem düşüncelerini, teknolojilerini, sosyal davranışlarını ve hayallerini dönüştürmüştür.

Bütün bir kavrayışın bir parçası olan Deizm'den çıkan sonuç, Tabiat Yasalarına tam olarak uyulacağıdır. Kesindir ki, Tanrı neyi murad etmişse, onu yapmıştı. Işık olsun dediği zaman, ışık var/olmuştu; ve bu, yalnızca istatistikî bir ortalamanın taklidi değildi. Dolayısıyla, istatistik fikri, bizim karma-karışık algımızın bazı gerçeklerini açıklayabilirse de, mutlak ve icbârî yasaya tatbik edilemez.

Hatta Descartes'tan önce bile, onun kesinlik sonucuyla birlikte bilimsel araştırmanın itici gücünü oluşturan, bir şekilde bir icbârî yasa olduğuna dâir

örtük bir inanç vardı. Peki, bu eğitilmiş insanlar, neden bilinebilecek şeyler olduğuna inanmalıydılar ki? İçkinlik doktrininin, Avrupa'da ve Müslüman Asya'da hâkim olduğunu düşünün bir an. İnsanlar, fiziksel ayrıntıların apaşikâr "kaypaklığını" ele veren kılı kırk yaran bir gözlemlemenin ötesine de geçen kesin yasalar olduğunu niçin varsaymalıydılar ki? Elbette ki, belli bazı apaşikâr muazzam bütünlükler, düzenlilikler vardı: Gündüz geceyi takibediyor ve yeniden geceye inkılâb ediyordu. Dağlar, bütün haşmetleriyle varlıklarını sürdürüyorlar; doğum, her zaman devam ediyordu. Ancak, bu muazzam düzenlilikler, açıkça "kaypak" olan ayrıntılar aracılığıyla gerçekleştiriliyordu bütünüyle. "Vahşîler", işte bu gerçeği görmüşlerdi ve o yüzden kötücül şeytanlara ürpererek tapınıyorlardı. Ama içkinlik yasasını anlayan medenîleşmiş insan, tabiatın bütün oluşturucu unsurlarının ortak karakter özelliklerinin hâkimiyetinin yalnızca kısmî olduğu sonucunu çıkarmalıdır. Ayrıntılı izah için sonsuz araştırma boşunadır; çünkü bu, ihtimale izin veren hiçbir yaklaşıma dayanmaz. Eğer geçmişteki insanlar böyle inanmış olsalardı, bugün bilim diye bir şey olmazdı. Hatta bugün bile, fizyoloji hakkında ne kadar az şey biliyoruz! Ayrıca, tekil bir elektron, davranışı tahmin edilemeyen nadir bir "kuş"tur: Bizim elektronlar hakkındaki bilgimiz, sayıları milyonları bulan kümelerle ilgilidir. Eğer yasanın hükümranlığını en ince ayrıntıyı da görebilmek için her zaman bir adım daha öteye götüreceksek, başarı'yı beklememizi sağlayacak ne tür bir gerekçe kalıyor ki geriye? Gerçekten de fizikçiler, son araştırmalarında, bu "kaypaklığa" ilişkin yeni izahlar ortaya koydular. Pozitivist doktrinde eğitim gören bu insanlar, daha fazla "yasa" araştırmanın anlamsız olduğunu söylüyorlar. Zihinsel davranış psikolojisi, Deistik icbar fikrinden hâlâ bazı izler taşıdığı sürece, bugün bile, ümidin kaybedilmesi nedeniyle bilimin ilerlemesi duracaktır. Günümüzün felsefesinin dikkate değer bir bölümü, bu çıplak, kabul edilemez sonucu ortadan kaldırmak için derin argümanlar geliştirme teşebbüsüne yoğunlaşmış durumdadır.

Son olarak, icbârî Yasa fikrinin dışında, İçkinlik yasası da, Kâinat'ın sürgit yasasız bir kaosun eşiğine sürüklenmemesi gerektiğini kesinkes açıklayacak bir neden / gerekçe ortaya koyamıyor. Aslında, İçkinlik Yasası'na göre anlaşıldığı şekliyle Kâinat, kendisi dışında kalan şeylerle (mevcudiyetlerle)

bir düzene doğru kaçınılmaz bir temayül göstermesini temin eden istikrarlı bir faaliyeti içerecek şekilde kendisini tezahür ettirmelidir: Eflatuncu "ikna"ya ihtiyaç vardır.

2.1.7. Sözünü ettiğimiz üç teoriden geriye kalan üçüncü yasa, Pozitivist Tabiat Yasası fikridir. Buna göre, bir Tabiat Yasası, tabiî mevcudatın gözlemlenebilir silsilesindeki gözlemlenebilir örüntünün sabitliği, kalıcılığı fikridir. Dolayısıyla Yasa, yalnızca bir Tasvir'den ibarettir. Bu doktrinin, cazip bir sadeliği vardır. Önceki iki doktrin bizi, iç ilişkiler doktrini ya da Tanrı'nın varlığı ve Tabiatı [mahiyeti] doktrini gibi, metafiziğin tartışmalı meselelerine götürür.

Bu doktrin, mevcudâtlar silsilesini doğrudan kesbedebileceğimizi varsayar. Bu kesbetme işlemi, gözlemlenebilir mevcudât silsilesine dönüştürülerek tahlil edilebilir. Ancak, bizim doğrudan kesbimiz, yalnızca hususî mevcudâtı silsile halinde hususî gözlemlerde bulunmamızdan teşekkül etmez; aynı zamanda, silsileye dayalı gözlemlerin nisbî, mukayeseli bilgisini de içerir. Dolayısıyla kesb, birikimsel ve nisbîdir. Tabiat yasaları, nisbî / mukayeseli gözlemler silsilesinde varolan gözlemlenmiş örüntü özdeşliklerinden (identity) başka bir şey değildir. Dolayısıyla, bir tabiat yasası, gözlemlenen mevcudat hakkında *bazı* şeyler söyler, daha fazla bir şey söylemez.

O hâlde, bilimin ilgisi, müşterek çabalarında, gözlemlenen tekrarları ilgilendiren her şeyi ifade edecek basit izahlar arayışıdır. Bilimin bütün hikâyesi bundan ibarettir; bütün mesele *budur* ve daha fazla bir şey değildir. İşte bu, büyük ölçüde 19. yüzyılın ilk yarısında geliştirilen ve o gün bugündür de etkisi sürgit artan o muazzam Pozitivist doktrindir. Bu doktrin bize, mevcudatı sürgit gözlemlememizi ve yapabildiğimiz ölçüde tasvir etmemizi söyler. Bilebileceğimiz her şey bundan ibarettir. Yasalar, gözlemlenen gerçeklerin izâhıdır. Bu doktrinin kökeni, Epikür'e kadar gider; metafizikten ve matematikten uzak, çıplak gerçeğe inanan insana hitap eder ve onu cezbeder. Gözlemlenen apaşikâr tecrübe gerçekleri, anlaşılabilirdir; ve başka bir şey değildir. Ayrıca "anlama", "basit tasvir" demektir.

Hiç kuşkusuz ki, bu Pozitivist doktrin, bilimsel metodoloji hakkında temel bir gerçeği içerir. Sözgelişi, bilimsel genellemelerin en büyüğüne, Newton'ın

Yerçekimi Yasası'na bakalım: İki madde parçası, kütlelerinin ürünüyle doğrudan orantılı, mesafelerinin açısıyla da ters orantılı bir güçle birbirlerini çekerler. Burada "güç" fikri, her bir parçanın vektörel hızlanmasına bir unsurun ilave edilmesine atıftır. Bu ayrıca, parçaların kütlesi fikrine de atıf yapar. Keza, aynı zamanda atıf yapılan kütle nosyonu, izâhın kendisinedir. Dolayısıyla Yasa, parçaların karşılıklı mekânsal ilişkilerine ve tekil kütlelerine de gerek duyar. Buraya kadar Yasa, ilgili parçaların varsayılan karakterlerinin bir ifadesidir. Ama Yasa form'unda, yani, kütlelerin üretimi ve ters mesafe açısı, bütünüyle, gözlemlenen olguların tasvirine dayanır. Newton'ın *Principia*'sının büyük bir bölümü, tasvirin kendi amaçlarına uygun olduğunu ispatlamaya dönük matematiksel bir araştırmaya ayrılmıştır: Bir ilke etrafında pek çok ayrıntıyı bir araya getirir. Newton, bizzat bu noktaya ısrarla vurgu yapmıştır. Spekülasyon yapmıyordu Newton; ama izah da etmiyordu. "Kozmolojik doktrinleriniz ne olursa olsun, gezegenlerin hareketi, taşların düşüşü, doğrudan ölçümlenebildiği sürece, bu yasayı doğrular" diyordu. Newton, gözlemlenebilen olguların gözlemlenebilen bağıntılarını gösteren bir formül geliştirdiğini söylüyordu.

Hiç kuşkuya yer bırakmayacak şekilde, bütün bilim, kendisini bu prosedür üzerinden temellendirir. Bu, bilimsel yöntemin ilk kuralıdır: Gözlemlenebilir olguların gözlemlenebilir bağıntılarını göstermek. Bu, "sonunda bir düzenlilik sekansı keşfedinceye kadar gözlemle ve gözlemle!" diyen Bacon'cı doktrindir. Skolastikler, fiziksel dünya, manevî dünya ve Tanrı'nın varlığı da dahil, mevcudatın tabiatı / mahiyeti hakkında elde edilen bilgiyi güvenilir bir şekilde kesinkes temin eden metafiziksel diyalektiğe yaslanıyorlardı. Böylelikle, Tabiat/t/a hükümran olan, içkin ve icbârî çeşitli yasalar çıkarmışlardı.

Skolastiklerle Modernler arasındaki bir başka farklılık da, otorite eleştirisi ve otoriteye yaslanma konusundadır. Ancak, bu farklılık, abartılı bir şekilde vurgulanmış ve yanlış anlaşılmıştır. Çünkü skolastikler, yoğun bir şekilde eleştirel kişilerdi; ama Modernleri meşgul eden düşünce alanı'ndan oldukça farklı bir düşünce alanının *içinden* eleştiri yapan, eleştirel kişilerdi. Modern bilim adamları da, bir otoriteye yaslanıyorlardı; ama onların yaslandığı otorite, skolastiklerinkinden farklı bir otoriteydi. Şüphesiz ki, daha sonraki skolastikler, kendi seçilmiş otoritelerine, özellikle Aristo'ya ve ne yazık ki, Aristo

fiziğine karşı eleştirel değillerdi. Modernler, eleştirilerini daha öteye götürmüşlerdi. Bununla birlikte, skolastikler ve modern bilimciler / bilim adamları, aslında İskenderiyeli âlimlere benziyorlardı. İskenderiyeli âlimlerin sahip oldukları erdemlere ve kusurlara sahiptiler. Ayrıca, bir ortaçağ üniversitesinde skolastik "doktor" (uzman) olan biri, günümüzdeki modern üniversite'de profesör olan kişiyle aynı konumdaydı aslında. Örte yandan, skolastikler, kendi aralarında, sahip oldukları kanaatler bakımından birbirlerinden oldukça farklı kanaatler serdeden kişilerdi. İlk skolastiklerin yaşadığı ortam, Aristo'culardan oluşmuyordu; sonraki dönem skolastiklerinin yaşadığı ortam ise, bütünüyle Thomist'lerden [Thomas Aquinas'nın izinden gidenlerden] müteşekkil değildi. Aynı şekilde, modern bilim adamları da, ayrıntılar ve genel Tabiat Yasaları konusunda kendi aralarında oldukça farklı görüşlere sahiplerdi.

Diyalektik tartışma alanında skolastikler, oldukça eleştirel kişilerdi. Burada Aristo'ya güveniyor ve ona yaslanıyorlardı; çünkü tutarlı bir düşünce sistemini ondan alabileceklerini biliyorlardı. Ne yazık ki, tecrübe edilen olgulardan doğrudan kesbedilen / kazanılan bilgi anlayışına dayanan ana temel fikirlerinden bazılarını yansıtmıyorlardı. Aristo'nun temel fikirlerinin sınırsız uygunluğunun bir garantisi olarak, bir sistemin mantıksal tutarlılığı fikrine önem veriyorlardı. Dolayısıyla, bu kafa karıştırıcı fikri benimsemişlerdi. En geniş tümellerin temel ilkeleriyle Skolastiklerin tabiî bilginin geliştirilmesi konusunda benimsedikleri yöntem, doğrudan gözleme başvurma ihtiyacı duymadan yapılan sonsuz tartışma yöntemiydi. Ayrıca, ne yazık ki, tartışma enstrümanları, yani Aristo'cu Mantık, kendilerinin tahmin edemedikleri kadar, hatta ondan da fazla yapay / anlamsız bir "silah"tı. Dolayısıyla Aristo mantığı, temel düşünce konularından bazılarını arkaplanda gizlemişti. Bunlar, matematikte incelenen niceliksel ilişkiler ve bir sistemin içindeki çoğul ilişkilerin karmaşık imkânlılığı gibi temel bazı konulardır. Bütün bu konular ve diğer konular, Aristo Mantığı'nın arkaplanında gizliydi.

Allah'tan ki, İskenderiye'deki skolastik ilmî araştırma çağı, yüzyıllardır Avrupa'da hâkim oldu da, Batı uygarlığına paha biçilmez düşünce hazineleri armağan etti. Bu, harikulade bir ilerleme çağıydı. Ancak, ilmî bir araştırma çağı, katı (rigid) sınır/lama/lar içinde işler / ilerler. Yine Allah'tan ki, Hele-

nizm'in yeniden canlanması, Ortaçağların Helenistik [İskenderiye esinli ve besinli] bütünlüğünü bastırmayı başardı. Keyfî spekülasyon ve doğrudan gözlem, skolastik sistemi çatlattı ve kırdı. Yeni ilgiler, yeni Tanrılar zuhur etti. Düşüncenin yeni temeli, doğrudan gözlemlenen ve doğrudan tatbik edilen gerçeklere dayalı nakiller / "haber"lerdi (report). Yine Allah'tan ki, 15. yüzyıldaki İtalyan Rönesansı'nın çökmesi, Atina'dan İskenderiye'ye gerçekleştirilen kültür nakli bir kez daha tekrarlandı da, Avrupa, yavaş yavaş yeni bir ilmî çağa (scholarly age) girmeye başladı. Ve modern tarihçiler ortaya çıktı; modern eleştirel edebiyat ortaya çıktı; modern bilim adamı ortaya çıktı; modern teknoloji ortaya çıktı. Eski Mısırlı metalürjicilerden, Sâmî matematikçilerden ve ortaçağ skolastiklerinden intikam alınmıştı böylelikle.

Ancak, modern ilmî araştırma ve modern bilim, geçmiş Helenistik dönemle geçmiş skolastik dönemde olduğu gibi aynı sınırlılıklar ve sınırlamaları yeniden üretmeye başlar. Dogmatik olarak [bu kez, bilime ve akla dayanan dogmalar üzerinden] öne sürülen tutarsız metafizik [*her şeyi* akılla ve bilimle açıklama metafiziğine dayalı] varsayımlara dayanan önceden belirlenmiş sınırlar içinde düşünceyi ve gözlemi kanalize eder. Varoluşun nihâî değerlerinin çoğunu rasyonalist düşünceden ayıklar. Profesyonel bilim adamlığının çekingenliği, konularını gelişigüzelliğe; mesela, çıplak duyular'a ve totolojilere indirgeyerek aklı sınırlar. Ardından, Rasyonelleştirmeden yoksun olan hayvânî bir inanç ya da dinî bir mistisizm tecrübesine dogmatik bir şekilde havale ederek kendisini eleştiriden kurtarır. Eğer gökyüzünde Helenizm'in ışığından bir yansıma göremezsek, dünya, rasyonel düşüncenin sıkıcı ayrıntılarının içinde batmaktan kurtulamayacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

KOZMOLOJİLER

2.2.1. Önceki bölümün sonunda, Yasa fikrinin tahliliyle ilgilenen dört hasmâne düşünce okulunu gözden geçirmiştik: İçkinlik Yasası Okulu, İcbârî Yasa Okulu, yalnızca Tasvir'e dayanan Pozitivist Gözlem Okulu ve son olarak Konvansiyonel Yorum/lama Okulu. Bu okulların her birinin, kendi doktrinlerini onaylayan tehlikeli nedenler üretebileceğini görüyoruz.

Düşüncenin gelişmesinin önünde, o itici "*parti*-ruhu" davranışından daha büyük bir engel ve tehlike yoktur. Medenîlilik (urbanity), Eflatun'un medenîliliği, eğer Eflatun'un *Diyaloglar*'ına güvenmemiz gerekirse, Atina toplumunun medenîliliği, o zamanların entelektüel dehâsının bir parçasıydı. Sonraki çağların teologlarının kısır hasmânelikleri, kendilerinden sonraki yüzyıllarda, asla unutmamaları ve atlamamaları gereken bazı önemli düşünceleri gizledi; ve böylelikle, onların düşünceye yaptıkları katkıların sunduğu metafizik dehâyı bizden de gizlemiş oldu.

Burada, bu Tabiî Yasa doktrinlerinin tarihini, temel ayırım noktalarını ve gerçekleştirme kabiliyetleri oldukları halde gerçekleştirilemeyen uzlaşma ölçü/t/lerini belirleyen bir yaklaşımla silbaştan gözden geçireceğiz. Önceki bölümde, Eflatun'un, felsefî bir açıklamasını yaptığı takdimi iktibas etmiştik. Bu açıklama, buradaki konuya çok iyi giden bir açıklama. O yüzden alıntılıyorum:

"Başka bir şeyi etkileyebilecek bir tür güce sahip olan ya da bir an başkasından etkilenebilecek bir şey, söz konusu meseleye ne kadar aykırı olursa olsun ve etkisi ne kadar az ve anlık olursa olsun, gerçek bir varoluşa sahiptir; ve açıkça ifade ediyorum: varlığın haddi[5], yalnızca güçtür."[6]

Eflatun, *Diyalog*'unun ilerleyen bölümlerinde, bir metafizikçi olarak dehâsının zirvesine çıkar. Ama aynı zamanda, dil'i, gündelik hayatın bilinebilirliklerinin ötesine taşan bir şeyi ifade etmekte kullanırken, karşılaştığı güçlükle boğuşur. Yeni bir düşünce geliştirme mücadelesi sürecinde dil'in sunduğu zorlukları büsbütün hatırlamaksızın düşünce tarihini incelemek yanıltıcıdır.

Ayrıca, Eflatun'a göre, Sofist'inkinin tam karşıtı olan Filozof'un ayırt edici özelliğinin, her biri kendi muhkem temeli üzerinde yükselen birbiriyle çatışan doktrinleri bir araya getirme, uzlaştırma çetin meselesi olduğuna dikkat etmek ilginçtir. Düşünce tarihinde, Spekülasyon doktrini[n bizatihî kendisi], en az, Spekülasyon doktrinleri kadar önemlidir.

2.2.2. Yeniden Eflatun'un, "ve açıkça ifade ediyorum: varlığın haddi/ sınırı / tarifi, yalnızca güçtür," açıklamasına dönecek olursak...

Bu açıklama, her bir varlığın üzerine dışardan empoze edilen, bu varlıkların diğerleri üzerinde belirleyici bir nedensel eylemle irtibatlandırıldığı İcbârî Yasa fikri açısından yorumlanabilir. Ancak, böylesi bir yorumlama, gerçek ifadelendirmeyi, bu ifadelendirmede kullanılan kelime seçimini göz ardı eder. Eflatun, "güç kullanan ve güç kullanımına tâbî olan şey, varlığın *tarifi /haddi / sınırı*dır" der. Bu, varlığın özünün, diğer varlıklar üzerinde gerçekleştirilen nedensel ilişkilerde mündemiç / gizli olduğu anlamına gelir. İşte bu, İçkinlik Yasası fikridir. Dahası, Eflatun, birkaç cümle sonra şöyle devam eder: "... varlık, yani bilinen varlık, bilgiyle hareket eder; ve dolayısıyla, hareket halindedir; zira, bizim zannettiğimiz gibi, dinlenme / hareketsizlik halinde hareket edilemez... Varlığın hayat'tan ve zihin'den mahrum olduğunu ve sonsuz bir sabitlikle / değişmezlikle anlamsız bir şekilde öylece kalakalabildiğini tahayyül edebilir miyiz?"

---

5. İslâm düşüncesinde "tarif" olarak kullanılan bu kavram buraya tam gidiyor, o yüzden "hadd / hudud" kavramını kullandım-Çev. notu.
6. *The Sophist*, s. 247. Jowett çevirisi.

Burada argümandaki hareketsizlik durumunun, bir değişmezlik durumu olarak açıklanmasına dikkatlerinizi çekerim. Eflatun, varlığın, "sonsuz bir sabitlikle / değişmezlikle anlamsız bir şekilde öylece kalakalabildiği" varsayımını reddeder. Dolayısıyla, varlığın hareket ettirilmesi gerekir. Bu, onun temel tarifiyle; yani, "varlık, hareket halinde olan bir fâildir ve hareketin fâili'dir / öznesidir" şeklindeki görüşüyle örtüşür. Dolayısıyla Eflatun, bu pasajlarda, her ne kadar "hayat ile zihin" arasındaki meditasyon'un [karşılıklı ilişki, iletişim ve irtibatın], hareket (activity) aracılığı ile sağlandığını söylese de, "aksiyon ve reaksiyon"un, varlığın özüne ait olduğu doktrinini telaffuz etmiş olmaktadır. Varlığın ebedîliği ile oluş'un akışkanlığını birbirine irtibatlayan / raptеden bu "aracı" fikri, Eflatun'un *Diyaloglar*'ında pek çok değişik şekilde karşımıza çıkar. Bu doktrinle uyuşmayan pasajlar, büyük bir ihtimalle, hatta belki de kesin olarak, *Diyaloglar*'da bulunabilir. Şimdilik, ilginç olan gerçek, bu *Diyalog*'un alıntıladığımız bu pasajında, İçkinlik Yasası fikrinin açık bir telaffuzunu bulduğumuz gerçeğidir.

Sâmî monoteizminin daha erken ve naif temayülü, Tek Bir Tanrı'nın iradesiyle belirlenen İcbârî Yasa fikri yönündedir. Daha sonraki spekülasyonlar, bu iki uç arasında gidip gelirler, bir uzlaşma noktası bulma arayışı içindedirler. Bu bağlamda, diğer pek çok konuda olduğu gibi, Batı düşünce tarihi, esas itibariyle Sâmî kökenlere dayanan Helenik fikirlerin bilinçli bir şekilde kaynaştırılması çabası hikâyesidir. Dolayısıyla, modern âlim (scholar), sahip olduğu spekülasyon eğilimiyle birlikte, "hikmet"ini [felsefe yapma kabiliyetini] Helenik ve Sâmî miras üzerinde kullanan bir Mısır'lıdır.

Bu açıklamadan da anlaşılabileceği gibi, bu iki farklı Yasa fikrinin uç noktaları, bir yandan, zorunlu olarak aşkın ve rastlantısal olarak içkin monoteist Tanrı doktrinine; öte yandansa, zorunlu olarak içkin ama asla aşkın olmayan Panteist Tanrı doktrinine kadar gitmektedir.

Eflatun, *Timaeus*'ta, İçkin ve İcbârî Yasa doktrinleri arasında gidip gelen çabanın ilk örneklerini verir. Her şeyden önce, Eflatun'un kozmolojisi, belirsiz ve tarif edilmemiş, kendi Takdir'ini Kâinat'a tatbik eden *mutlak yaratıcı* fikrini içerir. İkinci olarak, iç unsurların aksiyon ve reaksiyonu, -Eflatun'a göre- dünyanın akışını izah etmek için kendi-kendine yeter'dir: "Hiçbir şey

onun dışında değildir, hiçbir şey de onun içine dahil değildir; kendinden başka hiçbir şey yoktur."

Burada, modern dönemin yükselişinden önceki -Pagan, Hıristiyan ve Müslüman- dünyaya hâkim olan temel aslî (initial) kozmoloji fikrini inceliyoruz. Bu fikir, Aristo, İskenderiyeli düşünürler ve skolastik düşünürler tarafından sürekli "değiştirilmiştir" (modifiye edilmiş = gözden geçirilerek yenilenmiştir). Ancak, İcbârî ve İçkin doktrinlerin, şu ya da bu tür değişikliklerle birlikte, bu şekilde kaynaşmış hali, 17. yüzyılın başlarına kadar hâkim olan büyük bir kavrayıştır.

2.2.3. Bununla birlikte Grek düşüncesi, Demoktritos'un haber verdiği, Epikür'ün sistematize ettiği ve son olarak Lucretius'un epik bir şekilde izah ettiği, rakip bir atom teorisi geliştirmişti: Dünya, uzayda oradan oraya uçuşan, yolundan sapan, birbirine karışan, yollarını ayıran, yeniden bir araya gelen sonsuz atom parçacıkları sağanağıdır. Bu doktrine göre, niteliksel farklılıklar, sonlu sayıda şekiller alan ama farklı yollara ve yönlere yönelmenin bir sonucu olarak oluşan iç içe geçen yolların geometrik örüntülerinin yalnızca istatistikî bir ifadesidir.

Eflatun da, Lucretius da, geometriye başvururlar: Eflatun, regüler muhkem temellere; Lucretius ise atomların izlediği yolların şekillerine ve belirginleştirilmemiş atom biçimlerine başvurur. Bu bağlamda, ikisinin genel yaklaşımları da modern bilim tarafından doğrulanmış ve desteklenmiştir. Bununla birlikte, Epikür'ün uzaya ve harekete, sonraları Newton'ın *Principia*'sında gördüğümüz metafizik bir naiflikle yaklaştığı anlaşılıyor. Her ne kadar Eflatuncu Kap Doktrini, herhangi bir geometrik form'dan yoksun olsa da, Lucretius'çu Boşluk doktriniyle benzerlikler arzeder; ama buna rağmen, Eflatun'un *Timaeus*'ta beyan edilen uzay doktrini, daha üstün bir metafizik derinliğe sahiptir. Ne var ki, eğer Lucretius, Epikür'ü daha iyi izah edecek bir derinliğe sahip olmuş olsaydı, Eflatun'un soyut olarak açıkladığı atom doktrinine kabul etmediği, Aristo'nun ise yine soyut olarak açıkladığı Madde doktrinine dahil etmediği geometrik formlarla bu Boşluk'u doldurmanın gerekli olduğunu görecekti.

Eflatun'un kozmolojisi, İcbârî ve İçkin doktrinlerinin bir kaynaşması temayülü sergilerken, Epikür'ün atom teorisi, daha çok ve daha kolay bir şekil-

de İcbârî ve Tasvîrî doktrinlerle kaynaşmaya izin verir. Bu iki kozmoloji arasındaki bu ayırımın nedeni, Eflatun için, söz konusu edilen şeylerin [varlıkların / mevcûdatın] çeşitli karakterlerinin bir fonksiyonu olmasıdır -iskân etmeyen [görülmeyen] ruhların zekîce hareketleri / aktiviteleri ve iskân etmeyen [görülmeyen] şekillerin geometrik gereklilikleri-. Epikür için ise, atomların uzayda izlediği yolların tabiatlarının gereklerinden kaynaklanmamasıdır. Bu, onların tabiatlarında -katıldıkları uzaysal ilişkilerde ve hareketli olmalarında- mündemiçtir. Ancak, spesifik bir atomun spesifik olarak izlediği yol, tabiatının tümüyle dışında gerçekleşir. Modern atom dalga-teorisi, Democritus'tan çok Eflatun'un yanındadır. Newtoncu dinamikler ise, Eflatun'a karşı Democritus'un yanında yer alırlar. Lucretius'ten alıntılanabilecek bazı pasajlarda İçkinlik doktrininin izlerine rastlamak mümkündür. Lucretius'un hassasiyetle üzerinde durduğu nokta, hurafelerin cirit atmasına yol açan şeytanların ve tanrıların her şeye gelişigüzel şekillerde müdahale etmelerine karşı, Yasa'nın hükümran olmasını sağlamaktı.

Atomların izlediği yollar konusunda ise iki teoriden sözetmek mümkündür. Birinci teori, atomların izlediği yolları, icbârî olarak algılar; buna göre, icbar, icbar edici aşkın bir Tanrı'nın varlığını gerektirir. Bu, pratikte, Newton'ın benimsediği kozmolojik görüştür. Matematiksel formülasyonları ne olursa olsun, Newtoncu güçler, Tanrı tarafından takdir olunan şartların icbarî olarak uygulanmasından başka bir şey değildir. Bu bakış açısı, 18. yüzyılın işleyen, başvurulan yegâne formülüydü. Tanrı, İlk Neden gibi soğuk bir adlandırmayla, kendisini dinde tezahür ettirdi ve her şeyin örtbas edildiği kiliselerde kendisine ibadet ettirdi.

Söz konusu yollara nasıl ulaşılabileceği konusunda geliştirilen bir başka teori de, Pozitivist Salt Tasvir Okulu'dur. Bu nedenledir ki, Lucretiusçu türden atom teorisi, bu Düşünce Okulu'nun önem verdiği ilk kozmoloji ilkesidir. Moleküllerin yoluna yalnızca şans eseri varılabilir/di. Bu yollar, gelişigüzel dağıtılmış yollardır; ve her bir yol, birbirinden bütünüyle ayrılır. Ve bir yolun devam etmesi, aynı yolun daha önceki kısmı tarafından belirlenmemiştir.

Dolayısıyla, bildiğimiz gibi dünya, karmaşık kıvrımlı yollar ve bütünüyle şans eseri ortaya çıkan şartların belirlediği sıralanmalar halinde akıp gider.

Olup bitenleri tasvir edebiliriz, ama bu tasvirle birlikte bilginin bütün imkânları sona erer.

Lucretius, İcbârî Yasa fikri ile şans fikri arasında gidip gelir. Sözgelişi, "Bu noktayı da kavramak istiyoruz: Bedenler, kendi ağırlıklarının neden olduğu boşluğa doğru kaydıkları zaman, bilinmeyen bir zamanda ve bilinmeyen noktalarda kendi akışlarını değiştirmek için hiçbir şey yapamazlar. Bunu, sadece ve sadece yönelim değişimi olarak adlandırabilirsiniz. Eğer yollarından sapmaya alışkın olmamış olsalardı, yağmur taneleri gibi derin çukura düşeceklerdi ve hiçbir çarpışma olmayacaktı ve ilk-başlayanlar (mesela, atomlar) arasında bir darbe de vukûa gelmeyecekti. Dolayısıyla, tabiat hiçbir zaman hiçbir şey üretmeyecekti."[7]

Ama Lucretius, şans teorisini, katı bir şekilde şöyle sınırlar:[8] "Yalnızca canlı mevcudat bu şartlarla sınırlansın diye, böyle bir yasa, bütün mevcudatı kendi sınırları içinde tutar."

Bu aşırı pozitivist doktrini reddetmek için yöneltilen eleştirilerden biri, en uzak yıldız galaksilerini de ihata eden geniş bölgeler boyunca ve uzunca bir zaman dilimi süresince gerçekleştirilen düzenli evriminin en önemli yönünün, yalnızca şansın ürünü olmasının ihtimal dışı olduğunu öne sürer.

Bu eleştiriye verilecek iki cevap vardır: Her şeyden önce, çokça zaman ve geniş bir uzay vardır. Burada sonsuzluktan sonsuzluğa uzanan bütün uzaylardan ve bir son sayısı açısından kavranmayacak sınırsız varoluş yığınından sözediyoruz. Sınırlı sayıda artan taşıyıcıları olan Sonlu bir uzay ve zaman bölgesindeki, önceden varsayılan yol düzenlemelerinden sözetmek, ne kadar basit ya da ne kadar karmaşık olursa olsun, aynı şekilde ihtimal dışıdır ve gerçekten de, buna karşı sınırsız ihtimallerin varlığından sözetmek mümkündür. Ancak burada, önceden varsayılan bir konseptten sözetmiyoruz. Gerçekte, sınırlı bir bölgedeki bir vakıayı gözlemliyoruz. Bir vakıanın olması zorunludur

7. İkinci Kitap, 216-224 numaralı satırlar. Bu kitap, H. A. J. Monro tarafından çevrilmiş ve Bohn's dizisinden G. Bell & Sons Ltd tarafından ayrı ayrı yayımlanmıştır. Ayrıca karşılaştırmak için bkz.: *Lucretius on the Nature of Things*, İng. çev. Cyril Bailey, Oxford University Press, 1929).
8. Krş.: İkinci Kitap, 718 ve 719 numaralı satırlar.

ve gözlemlediğimiz şey, gerçekte vakıanın bizzat kendisidir. Önceden varsayılan bir şey yoktur; ve dolayısıyla, sonsuz ihtimal dışılıklar sorunu da yoktur. Zihnimize beklentilerin uçuştuğu doğrudur; ama bunlar, geçmiş vakıanın ayrıntılı analizine ilişkin önerilerle oluşan gerçekte vukû bulan hakkındaki belirsiz anılardır. Geçmişteki vakıa, ne muhtemeldir, ne de muhal (imkânsız); o, aslında, gözlemlerimizin yörüngesi içinde vukû bulan şeydir.

İkinci cevap, içkinlik doktrinine dayanan bakış açısını yansıtan bir cevaptır. Gözlem yaptığımız uzay-zamansal bölgedeki düzeni abartmak için ihtiyaç da, en küçük bir gerekçe de söz konusu değildir. Uzak bölgelerde ve dönemlerde, yalnızca düzene ilişkin genel konuları anlayabiliriz. Bütün bildiklerimiz bundan ibarettir. Şimdiki an'da / dönemde ise, yalnızca daha fazla ayrıntıya sahibiz; ve gözlemimiz, oldukça zor, belirsiz ve yavaştır. Keza, burada bütün bildiklerimiz bundan ibarettir. Doğrudan elde ettiğimiz bilginin bir adım ötesine bile gitmemeli ve bir beklenti içine girmemeliyiz. Pozitivist, doğrudan gözlem bölgesinin ötesinde yapacağı spekülasyona dayanabileceği bir dayanağa sahip değildir.

2.2.4. Epiği Lucretius'un şiiri olan bu büyük pozitivist düşünce okulu, şu an bilim alanında yoğun bir şekilde hükümferma. Amacı, bütün spekülasyonları ortadan kaldırarak, kendisini olgu'yla [fiziksel gerçek'le] sınırlamaktır. Ne yazık ki, bütün farklı kanaat okulları arasında, gerçeklerle çatışmayı en az göze alan okul, bu pozitivist okuldur. Bu okul, vaat ettiklerini gerçekleştirmemiştir. Ve vaat ettiklerini gerçekleştiremez; çünkü amacın, etrafında gidip geldiği gelecek tahmini konusunda bir dayanağı yoktur.

Ancak pozitivizmi, insanlığın pratiğiyle karşılaştırmadan önce, atomculuğun, modern düşüncede yeni bir şekil aldığına dikkat çekmek ilginç olabilir. Bütün bilgi iddialarının bir eleştirmeni işlevini üstlenen epistemoloji [bilgi teorisi] ortaya çıktı. Artık bugün, "ne bilebiliriz?" sorusunun yerini, "nasıl bilebiliriz?" sorusu almıştır.

Keza, atomculuk doktrini yeniden doğuyor. Kozmoloji bilimindeki Demokritos'un atomculuğunu, Epistemoloji bilimindeki Hume'un atomculuğu almıştır. Epikür, epistemoloji bilimine dayanan atomculuk doktrinini, fiziksel âlem'in nihâî elementlerinin, komplekslerle ilişkili yollarla uzayı dolduran fi-

ziksel atomlar olarak telaffuz eder. Hume ise atomculuk doktrinini, bilme faaliyetinde sübjektif olarak verilen nihâî elementlerin, tecrübe akışı yoluyla yol alan, anılar olarak ilişkilendirilen; duyguları, yansıtmaları ve beklentileri tahrik eden duygu izlenimleri olarak telaffuz eder. Ancak, Hume'a göre her izlenim, bilinmeyen nedenlerle ruhta ortaya çıkan hususî bir varoluştur. Epikür, atomculuk teorisini, Hume'un epistemolojisiyle yakından irtibatlı olan bir epistemoloji üzerinde/n temellendirmiştir.

Pozitivizm, Hume'un kendisini lideri olarak gördüğü atomculuğunu her bir taraftan kuşatmıştır. Bilimin görevi, her bir tecrübe akışında varolan ve tekrarlanan gözlemlenebilir örüntü özdeşliklerinin bir formülasyonu olarak açıklanır. Ancak Hume, sübjektif tecrübe ile meşgul olduğu için, Epikür'ün daha objektif doktrinine açık olamayan bir sonuç ilâve edebilir. Hume, buna, geçmişte gözlemlediğimiz tekrarların, aynı zamanda, gelecekte de tekrarlanabileceğini bekleyebiliriz, görüşünü ekler. Tam bu noktada, Hotspur'un sorduğu soru beliriveriyor zihnimizde: "İyi ama, gelecekler mi? Ne zaman çağırmayı düşünüyorsunuz?" Glendower'in örneğini izleyen Hume, bu soruya hiçbir cevap vermez. Beklenen, tekrarların tekrarlandığı geçmişte gözlemlenen bir vakıadır. Ama pozitivist bilim, yalnızca gözlemlenebilir gerçeklerle [vakıalarla] ilgilenir ve geleceğe dâir bir tahminde bulunma riskini asla göze almaz. Eğer gözlemlenebilir gerçek, bütün bilebildiklerimiz olursa, o hâlde, başka bir bilgi yok demektir. İhtimâl/iyat, bilgi için, izafî bir şeydir. Pozitivizm doktrininde geleceğe dâir bir ihtimale yer yoktur.

Elbette ki, bilim adamlarının çoğu ve pek çok filozof, kafa karıştırıcı temel soruları hesaba katma gereğinden -kısacası, metafizikten- kaçınmak için pozitivizm doktrinini kullanırlar; ve ardından da, "geçmiş, aslında geleceği belirler" diyerek metafizik iddiaya örtük bir şekilde sarılıp bilimin önemini kurtarmaya kalkışırlar.

Gerçekten de, Hume'un da dikkat çektiği gibi, insan hayatı, bu görüş benimsenmeksizin devam ettirilemez. Böylelikle, günümüzün pozitivist doktrini, kendisini, objektif ya da sübjektif bir atomculuk biçimi üzerinde/n temellendirir; ve buradan, bilimin temel işinin, gözlemlenen şeylerin basit tasvirinin geliştirilmesi / derinleştirilmesi gerektiği çıkarsamasını yapar.

Burada, sanki İstatistik'in matematiksel sırlarının, gözlemlenen geçmiş hakkındaki sınırlılıklarını ortadan kaldırmak için pozitivizme yardım ettiği şeklinde tuhaf bir yanlış anlama ve kavrama mevcuttur. Ancak, istatistik form'un kalıcılığı varsayımını benimsemediğiniz sürece, istatistik size gelecek hakkında hiçbir şey söylemez. Sözgelişi, tahmin[de bulunmak] amacıyla istatistiği kullanmak için, güçlü olan, geçerli olan, muhtemel yanlış ve istatistik bağıntının işlevsel ifadesinin simetrisinin ya da çarpıklığının durağanlığı hakkında çeşitli varsayımlara ihtiyacınız vardır. Matematik, size, inançlarınızın sonuçları hakkında bir şeyler söyleyebilir. Sözgelişi, eğer elmanız, sınırlı sayıda atomdan müteşekkilse, matematik size, sayının belirsiz ya da az olduğunu söyleyecektir. Ancak, matematikçiden, size, elma, atomlar ve onların sayılarının sınırlılığını vermesini isteyemezsiniz. Yalnızca mümkün olandan olgunun maddesine, ya da başka bir deyişle, yalnızca matematikten somut tabiata dâir geçerli bir tahkikat yapamazsınız.

2.2.5. Tam da bu nokta, pozitivist doktrinle bilim tarihinin gerçeklerini karşılaştırmanın zamanı. Bilim adamlarının pratiklerinde sergiledikleri amaç tipini keşfetmek istiyoruz. Önyargılı seçim kuşkusundan kaçınmak için, bu bölümün yazıldığı sıralarda gerçekleştirilen, Amerikan gazetelerini uzunca bir süren yoğun bir şekilde meşgul eden son yapılan keşfe bakalım. Arizona'daki Lowell Rasathanesi tarafından yeni bir gezegenin keşfedilmesi hadisesinden sözediyorum. Bu keşif konusunda yapılan nihâî yorum, saçmadır: Beklentiyi tatmin etme fiilinde bile olsa, Tabiat, sıklıkla sürprizler sunar. Bu hikâye, daha önceden gerçekleştirilen Neptün gezegeninin keşfi, çift yıldızlardan sönük olanın keşfi ve ayın hareketi konusunda geliştirilen formül için önerilen ünlü deneysel terimin hikâyesine benzer bir hikâyedir.

Bu son keşif, Uranüs ve Neptün gezegenlerinin yörüngelerinin, hesaplanan düzenden gözlemlenebilir şekilde çıkmaları nosyonuna dayanır. Bu hesaplama, Yerçekimi Yasası'nı doğrulayan bu iki gezegenin hareketleri üzerinde güneş sisteminin önceden bilinen cisimlerinin hepsinin topyekün olarak ürettikleri sonuçları / etkileri ihata eder. Ancak, bu cisimlerin gözlemlenebilir hareketleri, hesaplandığı gibi yörüngelerinden yavaş yavaş uzaklaşırlar. Bununla birlikte, gözlemlenebilir sapmaları açıklayan matematiksel bir formül

üretmekte bir zorluk yoktur. Bu tür bir formülün, en temel elementer bir matematiksel özelliğe sahip olması gerekecektir. Bu, trigonometrik sinüs ve kosinüsler, dönemlerini tarif eden bazı sayısal unsurlar, büyüklüklerini tarif eden diğer sayısal ögeler, dönemlerini ya da modern dil'de kullanılan ifadeyle "sıfır zamanları"nı tarif eden diğer sayısal unsurları içine alan birkaç terimden oluşacaktır. Matematiğin geleceğine ilişkin en cesur spekülasyonların örneklenmesi açısından Eflatun'un müthiş hoşnut olabileceği, bütünüyle büyüleyici ama sade bir tarif.

Her pozitivistin, mutlaka tatmin olması zorunludur. Gözlemlenen olgulara uyan basit bir tasvir ve tarif geliştirilmiştir. Pozitivistler, şimdi, gelecekte bu formüllerin, Uranüs ve Neptün'ün hareketlerini tasvir etmeye devam edeceği şeklindeki açıklanmamış iddialarına atlayabilirler. Pozitivizm, artık mesajını aşmış ve taşmıştır. Ama astronomlar bundan tatmin değillerdi. O yüzden yerçekimi yasasını hatırladılar. Percy Lowell, Neptün'ün yörüngesinden daha uzak bir noktaya, eliptik bir yol izleyerek güneşin etrafında hayâlî bir noktaya yönelen vektörel hızının yönünü ve yoğunluğunu hesaplamıştı. Ve Neptün ile hareket noktası arasında ters mesafe açısı olarak hızının yoğunluğunun değişmesine yol açtığı varsayılan bir güzergâh seçmeyi başarmıştı. Uranüs'ün müteselsil konumlarıyla irtibatlandırmış kompleks matematik gerektiren, ama Newton'ın genel yasasına uyan yeni tarif keşfedilmişti. Eğer tarifteki virtüöziteyi büyüleyici buluyorsanız, haz alacağınız tümel yaklaşımda bir kazanım elde edilmişti. Ancak, burada temel konuyu unutmuş durumdayız: Bizim yalnızca gökyüzüne, Percy Lowell'in hareketli noktasına bakmamız gerekiyor; işte o zaman, yeni gezegeni göreceğiz!

Tabiî ki hayır! Herhangi bir kişinin bütün göreceği şey, fotoğraf tablosu üzerinde belli belirsiz birkaç lekedir; fotoğrafın, harikulade teleskopların, gelişmiş aygıtların, uzağa odaklanmış makinelerin ve nefis bir gece görüntüsünün müdahalesiyle karşımıza çıkan basit lekeler. Bu yeni açıklama, artık, teleskopları, ışık ve fotoğraf oyunlarını, yalnızca gözlemlenebilen gerçekleri kayda alma iddiasında bulunan yasaların söz konusu olduğu fiziksel yasaların oluşturduğu karışıklıkların spekülatif olarak genişletilmesi çabasından ibarettir. Burada, bu yasaların, rasathanelerdeki -bu yasaların tahkik edilebilmesi

için- özel şartlara spekülatif bir şekilde tatbikatı söz konusudur. Bu spekülatif genişleme labirentinin sonucu, Uranüs ve Neptün'ün yörüngeden çıkmalarını fotoğraf tablosundaki lekelerle irtibatlandırmaktır.

Pozitivist teorinin en keskin gereklerine göre kurulan bu hikâye, çıplak gerçeklerin çarpıtılmasından başka bir şey değildir. Medenî dünya, çağlar boyunca güneşin etrafında dönen ve sönük etkisini olup bitenler üzerinde gösteren yalnız ve uzak bir yerde yeni keşfedilen bir gezegen düşüncesiyle ilgilenmiştir. Sonunda bu gezegen, insan aklı tarafından keşfedilmiş, şeylerin tabiatına nüfûz edilmiş ve iç içe geçmişliklerinin gerekleri yerine getirilmiştir. Pozitif teori konusunda temelsiz olan spekülatif yasaların genişlemesi, teleskoplar, rasathaneler, dağlar ve Kâinat'ın gereklerine göre birbirlerine davranan gezegenler ve onların tabiatlarına ilişkin teoriler de dahil maddî nesnelerde karşımıza çıkan spekülatif metafiziğe güvenilip güvenilemeyeceği meselesini gündeme getirir. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, bu metafizik nosyonlara açık düşüncede ne kadar belirsiz bir şekilde yaklaşılırsa yaklaşılsın, doğrudan gözlemin ötesine taşan spekülatif genişleme, metafiziğe güven meselesini gündeme getirir. Ancak, şu kesin ki, bizim metafizik [hakkındaki] bilgimiz, sığ, yapay ve yetersizdir. O yüzden, bir anda yanlışlıklar sökün ediveriyor. Oysa, metafizik anlama çabası, muhayyileye rehberlik eder ve amacı haklılaştırır. Metafizik temelleri olmayan hiçbir medeniyetin varlığından sözedilemez.

Burada, bilimin yöntemi hakkında çıkarılacak esaslı bir ders vardır. Bütün bilimsel ilerlemeler, ilkin, gözlemlenebilir gerçeğin genel tasvirini sunan bir formülün geliştirilmesine dayanır. Lowell, önünde böyle bir formülle -yani, sapmaları açıklayan basit bir matematiksel açıklamayla- çalışmıştı. Bir noktada, bütün keşif yöntemleri ilk bakışta Pozitivist doktrine uyar. Buna şüphe yok. Bu sınırlı anlamıyla pozitivist doktrin doğrudur.

Ancak, bilimin belli branşları, yüzyıllardır bu noktada durmaktadır. O halde bunların destekleyici güçleri, korunamayan pozitivist doktrini ihata eder. Bununla birlikte, bilim adamlarını basit tasvirlerle yetinmenin ötesine, hatta *genel* tasvirin ötesine gitmeye zorlayan bir başkaldırı motifi vardır. İşte, fiili, özel gözlem örneklerinin ötesine giden spekülatif yasaların genişlemesini haklılaştırabilecek *izah edici* tasvire / tarife ulaşma arzusudur.

İzah edici tasvire / tarife ulaşmaya iten bu arzu, bilim ile metafizik arasında bir etkileşim üretir. Metafizik doktrinleri, izâhı sunmaya muktedir olabilmek için değiştirilirler; ve bilimin izahları, bu bilimcilerin muhayyilesinde dolaşan popüler metafizik terimlerle gerçekleştirilir.

Eflatun'un zamanından günümüze kadarki düşünce tarihinin bir yönü, Tabiat yasalarının yorumu konusunda metafizikçilerle pozitivistler arasında yaşanan mücadeledir. İskenderiyelilerden pek çok bakımdan ayrılan Grekler, fikirlerin sistematize edicileri olmaktan ziyâde kâşifleri olarak görülmüştür. Dolayısıyla, Eflatun'un bu konudaki yaklaşımının, daha önceki iktibaslarda gözlendiği gibi yeterince açık bir şekilde tarif edilmemiş olması şaşırtıcı değildir. *Diyaloglar*'ının bazı kısımlarında, Eflatun'un dikkati, anlamaya bütünüyle açık olan ebedî fikirler dünyası ile ebedî formlara kesin bir açıklıkla katılamayan duyular tarafından ifşâ edilen akış/kanlık/lar dünyası arasındaki ayırıma sabitlenmiştir. Bir noktaya kadar, hissedilebilir dünya, anlama'ya kapalıdır. *Hissedilebilir dünya*nın tarihi, tam rasyonelleşmeyi başaramayan bir olgu meselesine indirgenmiştir. Bu, mağaranın duvarına yansıyan gölgeler mitini oluşturan Eflatun'dan, Hume'un (*Treatise*'ın Hume'unun), Mill, Comte ve Huxley'in katı pozitivizme kadar çok küçük bir adımdır aslında. Temayülleri bakımından Eflatun ile Modernler arasındaki temel ayırım (ki, bu bile başlıbaşına büyük bir ayırımdır zaten), Eflatun'un fikirlerin dış dünyasının üstün gerçekliğine vurgu yapan yaklaşımının yerini, bu modernlerin çoğunun nominalizminin alması gerektiğidir.

Ancak, daha sonraki *Diyaloglar*'ında Eflatun'un ilgisi, kozmoloji üzerinde yoğunlaşır ve alıntıdan da görülebileceği gibi, nihâî kararı ya da ilerleyen yaşı, onun, İçkin Yasa ile İcbârî Yasa arasında orta bir konum benimsemeye sürüklemiştir.

2.2.6. Bu, Eflatun'un, "... ve açıkça ifade ediyorum: varlığın haddi / tarifi / sınırı, yalnızca güçtür," önermesiyle ortaya koyduğu daha sonraki temayülüydü. Bu önerme, İçkin Yasa fikrinin âmentüsüdür.

Bu doktrinin tarihinde bir sonraki önemli dönüm noktası, bazıları 400 ilâ 600 yıl sonra yaşayan İskenderiyeli teologlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Seküler felsefî düşünce tarihinde teolojinin değerini küçümsemek bir alışkan-

lıktır. Ama bu yanlıştır; çünkü yaklaşık 13 yüzyıllık bir dönem boyunca, en yetkin düşünürler, çoğunlukla teologlardı.

İskenderiye'nin teologları, bu dünyada Tanrı'nın içkinliği meselesi üzerinde çok durmuşlardı. Dünyada düzenin tesisini sağlayan kaçınılmaz tekrarların kaynağı olan "Ezelî Varlık, kendi "tabiat"ını dünyanınkiyle nasıl paylaşıyor?" sorusu üzerinde kafa patlatıyorlardı. Bir anlamda, Tanrı, tüm mevcudatların tabiatlarında mevcuttur. Dolayısıyla, geçici (temporal = zamanla kayıtlı) mevcudatın tabiatını / mahiyetini anlama çabası, Ebedî Varlık'ın içkinliğinin kavranılmasını gerektirir. Bu doktrin, İçkin Yasa ile İcbârî Yasa arasında önemli bir uzlaşmanın gerçekleşmesini sağlamıştır. Zira, bu doktrinle birlikte, düzene [varlıklar âleminde bir düzenin varolduğu inancına-YK] doğru yönelme ihtiyacı, aşkın bir Tanrı'nın icbârî iradesinden kaynaklanmaz. Bilakis, Tabiattaki mevcudatın, içkin Tanrı'nın tabiatını / mahiyetini paylaşmasından kaynaklanır.

Bu doktrin, Eflatun'un kendi doktrininin tabiî bir modifikasyonu olsa da, anlaşılır ve açık formuyla, Eflatuncu bir doktrin değildir. Ama Eflatun, *Timaeus*'unda, kesinlikle mutlak yaratıcı olmayan bu dünyanın bir ruhunu sunar. Bu görüşüyle Eflatun, "fantastik" bir *sudûr doktrini* geliştiren Gnostiklerin ve Aryüsçülerin yolunu hazırlamıştır. *Timaeus*'da bu doktrin, bir alegori / kinâye olarak okunabilir. Bu durumda bu doktrin, Eflatun'un mitoloji hakkındaki en talihsiz denemesi olmuş oluyor. Bir sudûr olarak Dünya-Ruhu, kalıcılık olarak gerçeklik ile akışkanlık olarak gerçeklik arasındaki mutlak ilişki sorununu yalnızca belirsizleştirmeye yarayan olgunlaşmamış, çocuksu metafiziğin bir akrabası olmaktadır: Buna göre, aracı, aşkın bir sudûr değil, [bütün varlıklar âleminde varolan] ortak bir unsur olmalıdır.

Aziz Augustine'in geliştirdiği Batılı Lütufkâr Tanrı doktrini, dünya üzerinde kısmî iyiliklerini [rahmetini] tecellî ettiren, bütünüyle aşkın bir icbârî Tanrı idrâkine doğru belirgin şekilde kayan bir doktrindir. Gerçekten de, Kalven'in aynı doktrinin katı versiyonu olan kendi doktrini, kısmen, Tanrı'nın çeşitli müdahaleleriyle kurtulan Manici bütünüyle kötü bir maddî dünya doktrinini tekrarlar. Kalvenci düşünceye göre, dünyanın fiziksel düzeni, Tanrı'nın iradesinin ihtiyarî olarak empoze edilmesiydi. O yüzden, Au-

gustine'ci doktrin, fiziksel dünyanın düzeni fikri, aşkın Tanrı'nın iradesinin tecellîsinden, İçkin Tanrı'nın tabiatının tecellîsine kadar oldukça değişik görünümler alır.

Düzene bu sorgusuzca inanç, -Eflatun ve Epikür, Gnostikler, İskenderiyeli teologlar, Antakyalı ve Mopsuestia'lı rasyonalistler, Maniciler, Augustine, Calvin gibi düşünürlerin farklı düşüncelerinden oluşan- med-cezirli tarihiyle birlikte, sonunda insanın idrâkine (understanding) her ayrıntıda açık olan bir tabiat düzeninin varolduğu şeklindeki sorgulanmamış varsayımla, 16. yüzyılda şekillenmeye başlayan modern dünyanın ilk evresini başlatmıştır.

Bu inancın kökeni, Eflatun'un *inisiyasyon* [bir dine, tarikata giriş işlemi] fikrine ve Musevî peygamberlere kadar götürülebilir. Ancak, bütün ihtimalleriyle, bu inanç, bu inançların hepsinden daha açıkça formüle edilen ya da tutarlı bir şekilde inanılan bir inançtır. Lucretius, tabiatın düzeninin tam ayrıntılı bir şekilde izâhını yaparak bu doktrine en açık formülasyonu kazandırmıştır. Ancak, Lucretius bile, her şeyin, "uzayın sabitlenmemiş bir parçasında ve sabitlenmemiş bir zamanında" vukû bulan atomların dalgalanmalarına bağlı olduğunu söylemek zorunda kalmıştır.

2.2.7. 17. yüzyılın vardığı sonuç, kozmolojik doktrinin, sonraki iki yüzyıl için yeni bir stabilizasyona kavuşturulmasına işaret eder. Şimdilik, pozitivist doktrin ortadan kaldırılmıştır (elimine edilmiştir). Ama ne kadar tuhaftır ki, o zamanların düşünce dünyasına damgalarını vuran Newton, Leibnitz ve Locke'tan oluşan üç büyük figür, Eflatuncu ve Lucretius'çu problemlerin üç farklı yorumunu yapmışlardır.

Newton'ın konumu, o zaman ve yakın gelecekte bilimin durumu için gerekli olan metodolojinin haklılaştırılması olarak diğerlerine göre daha önemliydi (useful = faydalıydı). Newton, Lucretius'un Boşluk doktrininin en basit versiyonunu, yine Lucretiusçu maddî atomlar doktrininin en basit versiyonunu ve İlâhî Emir'le empoze edilen İcbârî Yasa fikrinin en basit versiyonunu benimsemişti. Newton'ın metafizik derinliğe sahip olduğunu söyleyebileceğimiz tek yaklaşımı, Boşluk doktrinini, İlâhî Tabiat'ın İdrak'iyle ilişkilendirme biçiminden kaynaklanan yaklaşımıydı. Kozmolojisi, anlaması çok kolay ama inanması çok zor bir kozmolojiydi. Pragmatik olarak Newton'ın bu basit koz-

moloji görüşü, iki yüzyıl el üstünde tutuldu. Dolayısıyla, Newton'ın kozmolojisinin gerçekliği, aynı dönem için de pragmatik olarak izah ve tatbik edilmişti. Newton'ın doktrini, bütün zamanlar için açık, anlaşılır ve büyük ölçüde geniş bir alanda tatbik edilebilir bir düşünce sistemi olarak kalacaktır. Bir kozmolojinin, bir sistemi yorumlama ve sınırlılıklarını gösterme kabiliyetinin olması zorunludur.

Leibnitz'in monadları [bölünmez birim / atom], atomcu Kâinat doktrininin bir başka versiyonunu oluşturur. Newton'ın, Kartezyen fiziğin ana pozisyonlarını hiç sorgulamadan aynen benimsediği doğrudur. Ancak Newton, Descartes'ın düşüncenin sübjektivist önyargılarla dolu olmasından sorumlu değildir; bu konuda bütünüyle masumdur. Newton, Kartezyen yöntemle yorumlanan pek çok şeyi biliyor bir vaziyette buldu kendisini ve bu bilgiyi başarılı bir şekilde sistematize etmeyi ve dolayısıyla, yorumlamayı başardı. Ama Descartes, fizik problemine saldırmadan önce, "nasıl bilebilirim? Bilgimi kuşkucu yorumdan nasıl kurtarabilirim?" gibi devasa bir soru sormuştur. Bir yüz yıl kadar felsefesi yapıldıktan sonra bu sübjektif düşünce eğilimine son şeklini, bu bölümde daha önce zikrettiğimiz gibi Hume'un zihinsel atomculuğu vermiştir.

Leibnitz, bu *bilginin eleştirisi* probleminin açıkça bilincindeydi. Dolayısıyla o, kozmoloji problemine sübjektif taraftan yaklaştı; oysa Lucretius ile Newton, objektif bir bakış açısından yaklaşmışlardı. Onlar bu soruyu, "atomların dünyası, onu anlamaya çalışan akla (intellect) ne kadar benzer? Böyle bir 'akıl', atomik Evren'in görkemi konusunda bize ne söyleyebilir?" şeklinde daha örtük bir şekilde sormuşlardı. Bu soruya verdikleri cevap, ikisi de ölümsüz eserler olan, Lucretius'un *Epic*'i ile Newton'ın *Principia*'sında verilmiştir.

Ama Leibnitz, başka bir sorunun cevabını vermişti: "Atom olmak nasıl bir şeydir?" sorusunun izâhını yapmıştı. Lucreitus bize, bir atom'un diğerlerine nasıl gözüktüğünü anlatır; Leibnitz ise, "Bir atom, kendisi hakkında ne ve nasıl hisseder?" sorusunun cevabını verir. Bu çabasında Leibnitz, modern kozmolojileri "etkileyen", onlara bir hastalık gibi bulaşan zorlu bir zorlukla boğuşur. Eflatun'un, Aristo'nun, Lucretius'un ve Newton'ın bütünüyle göz ardı ettikleri, belki de, bir hata üzerine kurulabileceğini ilan etmek zorunda kalacak-

ları bir zorluk bu. Descartes, bütün yeni düşünce okulunun kurucularının her zaman yaptıkları gibi, eski yöntem ile kendisinin kurucusu olduğu yeni yöntem arasında dengelemişti kendisini. Modern yaklaşım, 2.000 yıllık bir zaman dilimi boyunca kök salan Aristo Mantığı'nın tedrici olarak oluşan etkisinden kaynaklanır. Ayrıca, Aristo'nun Mantık'ı, sözel cümlenin en basit form'unun analizi üzerine kurulmuştur. Sözgelişi, "bu su, sıcaktır" cümlesi, hususî bir banyo'daki hususî bir su'ya yüksek-ısı niteliği atfeder. "Sıcak olmak" keyfiyeti ise, bir soyutlamadır. Pek çok şey sıcak olabilir ve sıcak olan bir banyodaki hususî bir şeyi düşünmeksizin "sıcak olma" keyfiyetini düşünebiliriz. Ama, gerçek fiziksel dünyada "sıcak olmak" keyfiyeti, hakîkaten sıcak olan somut şeylerin niteliği olarak gözükebilir yalnızca.

Keza, Aristo Mantığı'ndan alınan bakış açısını korumayı sürdürerek, fiziksel dünyadaki gerçek hususî bir şeyin tam özelliklerini öğrenmeyi talep ettiğimiz zaman, buna verilecek uygun cevap, burada bahis mevzuu edilen tekilleştirilmiş bütünsellikler içinde birleşen bu soyut karakteristikleri dizisi açısından ifade edilir.

Bu cevap, enfes bir şekilde basit / sade bir cevaptır. Ama bu, gerçek şeyler arasındaki irtibatlılık sorununu tümüyle dışta bırakıyor, göz ardı ediyor. Dolayısıyla, her hakîkî şey, başka herhangi bir hakîkî şeye atıf yapmaksızın, kendi içinde bütün olarak algılanır. Bu tür bir nihâî atomlar fikri ya da nihâî monadlar fikri yahut da tecrübeden haz ve keyif alan nihâî özneler fikri, gerçek münferitlerden oluşan irtibatsız bir dünyayı anlaşılamaz kılar. Kâinat, her şeyin kendi hususî soyut karakterlerinin mecmuasını kendince temsil ettiği kendi münferit dünyasında ortak bir yer bulan ilişkisiz hakîkî şeyler yığınına dönüştürülür. Ama hakîkî bir şey, başka bir hakîkî şeyi adlandıramaz. Hakîkî bir şey, bir nitelik, bir "kredi" kazanabilir; ama kiralık bir malikâne asla. Böylelikle, Aristo'nun Tahmin ve İlk Cevher / Öz doktrinleri, atfedilen özelliklerin buluştuğu, ilk cevherlerin ayrıştığı doktrinlere dönüşmüştür.

Bütün modern epistemolojiler ve bütün modern kozmolojiler bu problemle boğuşur. Onların doktrinlerine göre, doğrudan temasla bilinemeyecek arkaplanda gizli olan gizemli bir gerçek vardır. Doğrudan haz ve keyif'in

olduğu ön planda ise, söz konusu münzevî bireyin temel bütünlüğünün dış yüzeyini belirginleştiren çeşitli keyfiyetlerin oyunları ve etkileşimleri mevcuttur. Ancak, her tecrübe eden öznenin özelliklerinden biri, nihâî gerçeklikler arasında iletişim kompleksini hem işaret eden, hem de sembolik olarak tarif eden haz alınan keyfiyetlerin özel dünyasını yorumlamak için gizemli bir itki var olmasıdır. Ancak, yine de bu modern kozmolojiler doktrinine göre, bu tür bir iletişimin neden ve nasıl sonsuza dek sürmesi gerektiği sorusu, aklın ötesine taşan bir sorudur: Çünkü akıl, münferit cevherlerin/özlerin tabiatını/mahiyetini oluşturan keyfiyetler/nitelikler dizisini algılayabilir yalnızca.

Aristo Mantığı'nın kozmolojik teori üzerinde uzun süren ve tedrici bir şekilde gerçekleşen etkisinin hikâyesi işte böyledir. Leibnitz, hem modern kozmoloji doktrinini kabul eden, hem de bu doktrinin sunduğu zorlukla açıkça yüzleşen ilk ve en büyük filozoftu. Tanrı'yı, açıkça, kozmolojik doktrin alanının dışında tutmuştu. Tanrı ile her tekil monad, iletişim halindeydi. Dolayısıyla, Leibnitz'in doktrinine göre, monadlar arasında Tanrı'nın aracılığıyla gerçekleşen dolaysız bir iletişim vardır. Ama her bir monad, Tanrı'yla iletişimi dolayısıyla, empoze edilen kendi karakterine [keyfiyetine, özelliklerine] göre kendi tecrübesini geliştirir. Önceden-kurulmuş harmoni anlayışına dayanan bu Leibnitz'çi İcbârî Yasa doktrini, Tanrı'nın içkinliği fikriyle mümkün olan İcbârî doktrinin uç bir örneğidir. Neden Üst/ün Monad olan Tanrı'nın ortak tecrit kaderinden muaf olduğuna dâir hiçbir sebep gösterilemez. Bu doktrine göre, monadların, birbirlerine açılan pencereleri yoktur. Peki, neden monadlar Tanrı'ya açılan pencerelerdir ve neden Tanrı onlara bir "pencere" açar, öyleyse? Grek kozmologlarının -Eflatun ve Lucretius'un- bu zorluğu nasıl ortadan kaldırdıklarını araştırmak ilginç olabilir.

Her şeyden önce, doğrudan modern zorluğa yol açacak Eflatun'un *Diyaloglar*'ındaki pek çok korunmasız açıklamanın ve pek çok düşünce eğiliminin bulunduğunun itiraf edilmesi gerekiyor. Aslında, bu anlamda, Aristo'nun Mantık'ı, tohum halinde Eflatun'da bulunabilir. Ancak, Aristo'nun kendi madde doktrini de dahil, kadîm kozmolojilerde, aslında empatik gerçek iletişim doktrini olan bir başka düşünce damarı daha görülebilir. Eflatun'un gerçek

Kap doktrini ile Epikür'ün gerçek Boşluk doktrini, bazı ayrıntılarda farklılaşırlar. Ama her iki doktrin de, nihâî gerçeklikler arasındaki empatik gerçek iletişim'in ifadeleridir. Bu iletişim, arızî / tesadüfî değildir. Bizatihî Kap'a özelliğini kazandıran bir unsur olan her bir fiziksel aktüalitenin zorunlu tabiatı / mahiyetidir ve Kap'ın özelliklerinin her biri, kendi tabiatlarını / mâhiyetlerini kazanırlar. Eflatun'a göre, kendisinden soyutlanan çeşitli aktüaliteleriyle birlikte Kap, hiçbir şekle bizzat dahil olmaz. Ama Eflatun, Kap'ı, "bütün oluşların bakıcı-annesi" olarak tasavvur eder. Ve aynı *Diyalog*'un ilerleyen satırlarında, onu, "bütün şeylerin [mevcudatın] tabiî dayanağı" olarak adlandırır. Kap, formlarını, aktüaliteleri de ihata etmesi nedeniyle alır ve hiçbir şekilde bu aktüalitelerden soyutlanmaz. *Timaeus*'ta tartışıldığı gibi, Kap, her birinin kendi tabiatlarında mevcut olan *unsurlar* olarak fiziksel dünyanın pek çok aktüalitesinin algılanış biçimidir. Bu, aktüalitelerin karşılıklı içkinliklerinden neşet eden içkin yasa doktrinidir.[9]

Dolayısıyla, sonunda, Eflatun'a göre Kap'ın, Lucretius'a göre Boşluk'un, Leibnitz'e göre Tanrı'nın kozmolojik teoride kendi rollerini oynadıklarını anlayabiliriz. Ayrıca genel izâhatında Newton, Lucretius'çu Boşluk ile Leibnitz'çi Tanrı'yı birbiriyle kesinkes irtibatlar. Zira Newton, Boş uzayı, Tanrı'nın "İdrak Alanı" olarak adlandırır. Böylelikle burada, Eflatun, Aristo, Epikür ve Lucretius, Newton ve Leibnitz gibi birbirinden farklı dehâların hayranlık uyandıran zekalarına tanık oluyoruz. Modern kozmolojiler, buraya kadar tartıştığımız bu büyük, klasik kozmolojilerin ayrıntılandırılmış varyasyonlarıdır. Bu kozmolojiler, farklı yasa fikirleri, gerçek münferitler / tekiller arasındaki farklı iletişim fikirleri ve bu tür bir iletişimin elde edilmesi hasebiyle farklı aracılık temelleri olan fikirler etrafında dönüp dolaşır. Bu genel pren-

9. Bu konuda, Descartes'ın hareket konusunda pek çok kip çeşitliliklerine sahip olan *tek* bir münferit cismani cevher doktrinini mi, yoksa esas itibariyle genişletilmiş ilişkilerle birbirine bağlanan *pek çok* çeşitli münferit cismanî cevher doktrinini mi kabul ettiğini belirlemenin son derece zor olması oldukça ilginçtir. Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* başlıklı kitabının LX. İlkesi'nin Birinci Kısmı hariç, bu konuda kullandığı bütün ifadeler muğlaktır. Burada *her cismanî cevher*den muğlak olmayan bir şekilde sözediyor; böylelikle -en azından bu noktada- bu tür cevherlerin çokluğuna karar vermiş durumdadır. Ancak her ne sûretle olursa olsun, her iki yaklaşım da Descartes'ı içinden çıkılmaz zorluklara sürüklüyor.

siplerden türeyen ama insan hayatı için büyük önem arzeden bir diğer problem de, şeyler / varlıklar şemasında insan ruhunun konumu doktrinidir.

Kozmolojik teorinin bu daha hususî problemi, elinizdeki kitabın önceki kısmının konusuydu. Bunun insanlık tarihinin seyrüseferi üzerindeki önemli etkisi ve sonuçları, orada resmedilmişti. Ama genel kozmoloji probleminin, pratik ilgi alanının dışında olduğu düşünülmemelidir. Değişik dönemlerdeki insanî faaliyetlerin yönelimleri ve aynı dönem içinde aynı yönelim taraftarları arasındaki sürtüşmeler, insan kitleleri tarafından popülerleştirilen kozmoloji problemi için üretilen gelişigüzel ve hazır çözümlerin sonucudur. Milyonlarca insan, Allah'ın mutlak iradesinin emri olan ve her bir mü'minin zafer ya da ölüm ve Cennet'e gitme arzusuyla paylaştığı Yasa'ya yoğun olarak inanmanın verdiği itkiyle savaş meydanlarına koştu. Milyonlarca Budist, Yasa'nın ["Şeriat"ın] gayr-ı şahsî içkinliğine dayanarak Müslümanlara karşı savaştılar ve onlara Buda'nın doktrinlerinin ne olduğunu gösterdiler. Keza milyonlarca insan, Hıristiyanlığın Eflatunculuğu nedeniyle bu iki doktrin asındaki uzlaşmaya göre hayatlarını şekillendirdi.

Son olarak, modern dönemdeki daha doğru bir gözlem ve daha ayrıntılı izah arayışı, Hukuk'un hükümranlığına tartışmasız inanma temeline dayanır. Böyle bir arayış dışında, bilim yapma ve geliştirme teşebbüsü, aptalca ve anlamsızdır.

2.2.8. Dört Tabiat Yasası doktrininden en sonuncusunu, Konvansiyonel Yorum Doktrinini, bu bölümde tartışacağız. Bu doktrin, özgür spekülasyonun Tabiat yorumuna dönüştüğü prosedürü izâha çalışır. Biz burada, olguların doğrudan, ayrıntılı gözlemden bağımsız bir düşünce sistemi geliştiriyoruz. Sözgelişi, ayrıntılı gözlemden bağımsız bu tür bir yaklaşımın, dış görünüşü itibariyle Eflatun'un *Diyaloglar*'ının karakteristiği olduğu gözleniyor. Bunlar, olgulardan sabırla çıkarsanan fikirler değildir. Spekülasyon ve diyalektik bu doktrine hâkimdir. Ayrıca düzen tiplerine gösterdiği ama bu tür tipleri resmeden hususî entitelerin belirleyici olmadığı spekülatif ilgi nedeniyle matematik, özellikle de son yıllarda gelişme kaydetmiştir. Ama tabiat, bu gelişmelerden sonra, bu tür matematik yasalar açısından yorumlanmıştır. Bu sonucun, -ki bizi yakından ilgilendirir- Tabiat'ın Yasalar açısından yapılan yorumun kurbanı olduğunu gösterir.

Öte yandan, bir başka nokta da, bu bakış açısını destekler. Fiziksel dünyanın geometrik niteliği hakkındaki yorumumuzda rastlantısal bir seçim unsuru mevcuttur. Matematikçiler, Öklitçi metrik geometrinin temsil ettiği her bir bölgenin, aynı zamanda, Eliptik metrik geometriyi de, Hiperbolik metrik geometriyi de temsil ettiğini ispat etmişlerdir. Dahası, eğer her bir geometri tipinden başladığımızda, geri kalan iki tür geometri anlayışının aynı meseleyi temsil ettiklerini ispat edebiliriz.

Ama bazı matematikçiler tarafından bile yapıldığı gibi bu matematiksel hakîkatin, rastlantısal bir "uzlaşma" (convention) olarak Tabiat Yasaları fikriyle herhangi bir ilişkisi olduğu çıkarsamasını yapmak, bütünüyle yanlış bir kavrayıştır. Çünkü üç metrik geometri de aynı konuya uyarlandığında, her birinin mesafe tanımları oldukça farklılık gösterir. Dolayısıyla matematikçiler, eğer Öklitçi bir metrik geometrinin olduğu yerde, başka bir mesafe tanımının olduğunu, dolayısıyla, başka bir âhenk tanımının bulunduğunu ve Eliptik metrik geometri anlayışının aynı zamanda aynı konuya tatbik edildiğini ispat etmişlerdir. Bir konu içinde üç farklı ilişkiler sistemi vardır; hem de bu öylesine ilişkili bir ilişkiler sistemidir ki, birinin mevcut olduğu yerde diğeri de mevcuttur. Elbette ki, aynı zamanda, her ne kadar biraz zorlukla da olsa, bu iki dizi'den herhangi biri açısından bir ilişki dizisi'nin (set) tasviri yapılabilir. Bizim seçilmiş olgular kümesine dikkatimizi yönlendirebileceğimiz açık gerçekliğinin dışında burada "uzlaşımsal" [conventional = belli ilkelere dayanarak gerçekleştirilmiş olan] hiçbir şey yoktur. Tabiî ki burada cevaplandırılmayı bekleyen soru şudur: 30 mil yürüdük ve yorulduk dediğim zaman, hangi geometrik ilişkiler dizisine atıf yapmış oluyoruz? 30 Öklit mili'ne mi? 30 Eliptik mil'e mi? Yoksa 30 Hiperbolik mil'e mi? Burada, referans standardı, her iki durumda da aynı olabilir; yani, Washington D.C.'de rahatlıkla fiksleştirilmiş iki atıf işareti arasındaki fasıla.

Keza, burada da, bir kez daha, başka bir geometrik belirsizlikle karşı karşıyayız: Zira aynı tür geometri üzerinden -Öklitçi geometri üzerinden diyelim mesela; ama diğer iki geometri anlayışı da aynı ölçüde geçerlidir burada- alternatif Öklitçi geometri sistemleri üretebilecek, sayısız alternatif mesafe tanımları yapabilmemizi sağlayacak tercih şıkları mevcuttur. Yine Öklit ge-

ometrisi üzerinden gidersek, sayısız miktarda başka Öklitçi sistemler geliştirmek mümkündür. Dolayısıyla, "bir arkadaşımız, bizi görmek için motorla yüz millik bir mesafeyi katedip buraya kadar geldi" dediğimiz zaman, arkadaşımızın hangi geometrik metrik sistemi kullandığını sormamız gerekir. Ve bize Öklitçi sistemi kullandığını söylediğinde sorun çözülmüş olmamaktadır. İki şehir arasında, bir sistemde katedilen bin millik mesafe, bir başka sistemde iki bin millik bir mesafe olabilir. Buradan çıkarılacak sonuç şudur: Her yargı sistemi, benimseyeceği [kendi yaşadığı ortama uygun olabilecek] metrik sistemi özenle seçmek durumundadır. Bu sorunun, miller veya kilometreler arasındaki farklılıkla ya da yalnızca ölçümlemenin kusurlu olmasıyla bir ilgisi yoktur. Bu, meselenin önemsiz tarafıdır.

Algılamadaki küçük tutarsızlıkların dışında, aslında hepimizin aynı sistemi benimsediği apaşikâr ortadadır. Bu tabiatın bir gerçeğidir; yani, 30 millik bir mesafe, yürümek için oldukça uzun bir mesafedir. Burada bir "uzlaşım" (convention) yoktur. Dolayısıyla, Tabiat Yasalarının uzlaşımsallığı sorununu tartışırken, geometriye başvurmaktan vazgeçebiliriz.

2.2.9. Bununla birlikte geometri kıyaslaması (analojisi), önemli bir argümanı gündeme getirir. Geometrinin, ölçümlemeye herhangi bir atıf yapmaksızın, dolayısıyla, mesafe'ye herhangi bir atıfta bulunmaksızın ve noktaların işareti için sayısal koordinatlara başvurmaksızın geliştirilebileceği çok iyi bilinir. Bu şekilde geliştirilen geometri, "metrik olmayan projektif geometri" olarak adlandırılır. Ben başka bir çalışmamda[10] bunu, "çapraz-sınıflandırma bilimi" olarak nitelendirdim. Aristo'nun bilimi, türlerine, varlık türlerine, altvarlık türlerine göre sınıflandırması, karşılıklı dışlayıcı bir sınıflandırma bilimidir. Aristo burada, Eflatun'un, "Ayırım" bilimi önerisini geliştirir.

Projektif [Yansıtmacı] Geometri, çapraz-sınıflandırma biliminin yalnızca bir örneğidir. Kısmen açık bir tatbikat alanı geliştirilmediği için, kısmen de bu tür bilimlere gösterilen soyut ilginin matematikçilerin büyük bölüğünün ilgisini çekmemesi nedeniyle bu tür başka bilimler geliştirilememiştir. Sözge-

10. *The Axioms of Projective Geometry*, Cambridge Matematik Dizisi, No. 4, Cambridge University Press, 1906. Burada, I. Kısım, III. Bölüm'e atıf yapılmıştır.

lişi, benim *Principia Mathematica*[11] isimli kitabımın, "Bir İlişki Alanı'nın Tümevarımsal Analizi Üzerine" başlıklı 93. Bölümü, bu türden başka bir bilim önerisidir. Söz konusu kitabımın ikinci cildi, bir bütün olarak, genelde bu tür bir bilimin tekniğine ilişkin ayrıntılı bir izahla birlikte, metrik olmayan yarı-geometrik bilimlerin geliştirilmesi çabasına hasredilmiştir. Kitabın geri kalan kısımları, sayı ve nitelik sorununu da içeren daha hususî matematik bilimler üzerine yoğunlaşır.

Burada *Principia Mathematica*'ya yaptığım bu atıf, kendimize, ölçümlemelerden neşet eden sayısal ilişkilerin özel bir matematiğin geliştirilmesinin yegâne konusunu teşkil ettiğini hatırlatmak amacıyla yapılmıştır. Bu gelişme, şimdiye kadar, ölçümlemeden ve sayıdan bağımsız olan genel geometrinin harikulade başarıları hariç, matematiğin en önemli kısmını oluşturmuştur.

Buradan varılacak sonuç şudur: Kendi yasaları, kendi düzenlilikleri, teoremlerinin kompleksiteleriyle, hepsi de henüz yeterince gelişmemiş sonsuz sayıda bütünüyle soyut olan bilim vardır. Burada, Tabiatın, prosedürlerinde, bu türden pek çok bilimi resmettiği / gösterdiği sonucunu çıkarmaktan kendimizi alıkoyamıyoruz. Bakmamız, araştırmamız ve incelememiz gereken düzenlilik türleri konusunda cahil olduğumuz için tabiatın bu tür tezahürlerini göremeyecek kadar körüz. Bu tür durumlarda, "belirsiz bir hissin tahlilinde nasıl mesafe katedebileceğiz?" nosyonuna ihtiyaç olmadan yeni şartlara yüklenen âşinalık duygusunu az çok sezinleyebiliriz.

Dolayısıyla, Tabiat Yasaları'nın insan bilincine doğuşu sürecinde belli sayıda "uzlaşım" [üzerinde ittifak edilen ilkeler bütünü] vardır. Bunların doğuş düzeni, aslında medenileşmiş insanlığın geliştirmeyi tercih ettiği soyut bilimlere bağlıdır.

Bununla birlikte, bu tür bir "uzlaşım", "tabiatın bütün gerçeklerinin bizim atfetmekten hoşlandığımız yasaları resmetmesi olarak yorumlanabilir" anlamına gelebilecek çarpıtmalardan kaçınmalıyız.

2.2.10. Tabiat Yasaları'nın mümkün çeşitleri ve türleri konusunda yaptığımız bu tartışma, felsefî bir tartışmada mutlaka akılda tutulması önem taşı-

---

11. Cambridge University Press, 1910.

yan üç farklı ayırıma dikkat çekti. Bunlar; (1) bütün sözlü iletişim biçimlerimizden önce gelen, varlığından zevk aldığımız doğrudan sezgilerimiz, (2) bu tür sözlü formüllerden diyalektik olarak yapılan çıkarsamalarla birlikte, bu sezgilerimizin sözlü ifadesi konusunda geliştirdiğimiz edebî biçimler, (3) medenileşmiş bilincin âşina olduğu mümkün ilişkiler ağının uğraşması için geliştirilmiş, bütünüyle tümdengelimsel olan bilimler dizisi.

3 numaralı başlık altındaki bilimler, tecrübeye "ara verme"nin ne demek olduğunun keşfine dikkatleri çeker; ve aynı zamanda, 2 numaralı başlığa ait olan sözlü formülleri sunmaya yardımcı olur. Felsefedeki en büyük tehlike, tutarsız formüllerden yapılan diyalektik çıkarımların doğrudan kazanılan sezgileri açık dikkatlerden dışlaması gerektiği yaklaşımıdır. Oysa soyut bilimler, dilin tutarsızlıklarının yol açtığı kötü etkileri ve linguistik tutarlığı varsayan bir mantığın ürettiği tehlikeleri düzeltme eğilimi gösterirler.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLİM VE FELSEFE

2.3.1. Bir anlamda, bilim ile felsefe, insan zihninin giriştiği büyük teşebbüsün yalnızca bir yönünü teşkil eder. Burada, insanlığı, hayvan hayatının genel düzeyinin üstüne yükseltme görevinde bilim ile felsefenin işbirliği yapmaları konusu üzerinde yoğunlaşacağım. Bu düşük hayvan hayatı düzleminde, estetik sezginin ışıltıları, teknolojik kazanımlar, sosyolojik örgütlenme ve tutkuyla birbirine bağlanma duygusu kendilerini gösterirler. Bülbüller, kunduzlar, karıncılar, çocukların büyükleri tarafından şefkatle beslenmeleri; bütün bunlar, hayvanlar âlemindeki hayatın bu düzelmede varoluşuna tanıklık ederler. Tabiî ki, bütün bu fonksiyon görme biçimleri, insan hayatında olağanüstü, ölçülemez boyutlarda üst düzlemlere taşınır. İnsan hayatında bu tür çeşitli fonksiyon görme biçimleri, özel durumlara daha çeşitli şekilde adapte örnekleri sergilerler; bunlar, daha fazla kompleks ve birbirleriyle daha fazla iç içe geçmiştir. Hiç kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde bunlar, hayvanlar âleminde de vardır; gözlemlerimizle bunu açıkça görebiliriz.

Şimdiye kadar doğrudan sahip olduğumuz delillere göre, bu gezegendeki canlı varlıklar arasında, bilim ile felsefe yalnızca insanlara ait bir faaliyettir. Her iki alan da, genel ilkelerin resmedilmesi olarak münferit olguların / ger-

çeklerin anlaşılması meselesiyle ilgilenir. Bu ilkeler, soyut olarak; olgularsa, ilkelerin tecessümleri bağlamında anlaşılır.

Sözgelişi, hayvanların, cisimlerin yere düşmesine oldukça âşina oldukları görülüyor. Bu tür olaylarla karşılaştıklarında bir şaşkınlık yaşamazlar ve sıklıkla cisimlere şöyle bir dokunuverirler. Ancak, modern Avrupa biliminin oldukça erken bir tarihinde, Aristo'yu, maddî cisimlerin yeryüzünün merkezine doğru kayma eğilimi olduğu yasasını formüle ederken buluyoruz. Bu yasa, elbette ki, yalnızca Aristo'nun keşfi değildi. Bütünüyle kabul edilmese de, Grek düşüncesinde, herkesin bildiği bir şeydi. Ama bu yasa, Aristo'nun yazılarında açıkça ortaya konmuştu; burada daha fazla arkeolojik buluşma noktalarına dalmak, bizim konumuzun dışındadır. Bu bilimsel yasa, bize bir hayli eskimiş görünüyor, ama bu hiç de doğru değildir. Bu, hususî olanın ötesinde bir şeydir ve niceliksel ölçümlemeler bunun tam bir açıklamasını yapmadan önce yine de kesin bir sınırlama gerektirir. Bu yasanın daha sonraki tarihinin ve sürgit türlü modifikasyonlara uğramasının, bilim ve felsefenin görece işlevleri üzerinde büyük ışıklar düşürdüğünü göreceğiz.

Ama ilkin, Aristo'nun yasasını inceleyelim: Bu yasa, geçmişi, İ. Ö. 600 yılında yaşayan Milet'li Thales'ten günümüze kadar gelen Batı bilim tarihinin ilk doktrinlerinden biridir. Kabaca konuşmak gerekirse bu, 25 yüzyıllık bir tarihtir. Elbette ki, [Batı bilim tarihinin] Mısır'da, Mezopotamya'da, Hint'te, Çin'de [ve İslâm medeniyetinde] "habercileri" vardı. Ancak, eleştiriye doymuş, önceki dönemlerden tevârüs edilen hurafelerden arındırılmış, insan ruhunun merak duygusunun kışkırttığı modern bilim, Greklerle birlikte doğmuştur; ve bu Grekler arasında Thales, Batı biliminin, bize kadar bilinen ilk savunucularından ve temsilcilerinden biridir.

Bu genel tasvir ve izâhatta bilim ile felsefe birbirinden ayırt edilmemişti/r. Ama "merak duygusu" sözcüğü, insanları sürükleyen temel itici gücü biraz basitleştiriyor. Burada da kullanılan daha geniş anlamıyla "merak duygusu", tecrübede ayırt edilen olguların anlaşılmasını sağlayan aklın bir şeyi arzu etmesi fiilidir. Bu, çıplak gerçekliklerle yetinmenin, hatta çıplak rutin alışkanlıklarla tatmin olmanın reddi anlamına gelir. Bilim ve felsefedeki ilk adım, her rutinin, özel tatbikatlarında bağımsız olarak ifade edilme kabiliyeti olan bir il-

keyi örneklemesi kavranıldığı zaman atılmıştır. Medeniyeti, eski korunaklı alanlarından uzaklaştıran tedirgin edici bir itici güç niteliğindeki merak duygusu, ilkeleri soyutlama yaparak ifade etme arzusudur. Bu merak duygusunda, nihayetinde tedirgin ve rahatsız edici acımasız bir yan vardır. Amerikalı veya Fransız ya da İngiliziz; ve güzellikleri ve çekicilikleriyle hayat tarzlarımızı çok seviyoruz. Ancak, merak duygusu, bizi, medeniyeti tarif etme çabasına soyunmaya kışkırtır; ve işte bu genelleştirmede, kısa bir süre sonra, o sevgili Amerika'mızı, o sevgili Fransa'mızı, o sevgili İngiltere'mizi kaybettiğimizi fark ederiz. Bu genelleştirme, bizim tutkularımızın şu ya da bu hususîliklere kaydığı ve yoğunlaştığı bir yerde soğuk bir tarafsızlık biçiminde karşımızda belirir.

İşte, Aristo'nun Yerçekimi Yasası, bilimde mündemiç olan bu soyutlaştırıcı süreci örnekler. Bu yasa, etrafımızdaki şeylerin bir tasnifini yapar. Bir yanda, aşağı doğru kayma eğilimi gösteren ağır cisimler vardır; öte yandaysa, dünyanın yüzeyindeki unsurlar olmasına rağmen tabiatları gereği yukarı doğru meyleden alev gibi diğer unsurlar vardır. Yukarı yönelen şeyler, asıl yerlerine, yani göklere doğru bir temayül gösterirler. Yıldızlar ve gezegenler, tabiatları gereği göklerde olan, üremeyen ve bozulmayan şeylerin bir üçüncü sınıfını teşkil ederler. Fiziksel tabiatın unsurlarına ilişkin bu tasnifte, nitelikleri bakımından biricik olan ve yalnızca sınıflarının üyeleri olan dördüncü bir unsur daha vardır: Kendisine atıf yapılarak tüm diğer varlık türlerinin tanımlandığı Kâinat'ın merkezi olan Yeryüzü'dür.

Fiziksel tabiatın çeşitli unsurlarına ilişkin bu tasnifinde Aristo, bilim ve felsefeye, fiziksel tabiatın gerçeklerinin ilk genel analizini yapma işini yüklemiştir. Aristo'nun tasnifinin, modern ruha oldukça uygun bir şekilde, bütünüyle fonksiyon'a atıf yaparak ilerlediğine dikkatinizi çekerim. Sırlarla ve büyüyle dolu, müdahale edilmemiş bir dünyada Aristo, anlama çabamızın önüne, görkemli, anlaşılması kolay ve açık, tecrübemizin kalıcı gerçeklerine dayanan koordineli bir şema koyar. Kapsama alanının genişliğiyle bu analiz, aynı ölçüde felsefî ve bilimseldir; ve daha sonraki dönemlerde, Hıristiyanlık kurtuluş şemasının / çağrısının arkaplanını oluşturmuştur. Bunun 18 yüzyıl sonra tahttan indirilmesi, Luther ve Roma Kilisesi tarafından aynı ölçüde reddedilmiştir. Açık, somut gerçeklere başvuran ve küçük farklılıklar yığınını bir

kenara bırakan görkemli bir tümevarımsal genellemenin bir örneği olan Aristo'nun genel fiziksel evren algısı henüz aşılamamıştır. Çünkü içindeki her şeyde, gözlem'e bir başvuru çağrısı ve çabası vardır; gözlemlenmeyi bekleyen her gözlem yapılmıştır ve sınırsız şekillerde tekrarlanma / tatbik imkânları mevcuttur. Aristo ve Epikür'le birlikte modern uygarlığın bilimi, olgunluk çağına ulaşmıştır.

2.3.2. Aristo'nun doktrinlerinde, Eflatun'un kozmolojisinde bütünüyle eksik olan kesin bir açıklık söz konusudur. Elbette ki, Aristo da, Eflatun da kendi düşünce çizgilerini yalnızca kendileri geliştirmiş değillerdi. Onların arkasında, Thales ve Pisagor'a ve hatta daha ötesine giden üç-dört düşünürler kuşağının bulunduğu bir tarih vardı. Ayrıca Aristo, yaklaşık 20 yıl Eflatun'un Akademi'sinde çalışmıştı; ve fikirlerini, modern dünyanın, spekülasyonunu [felsefesini], eleştiri geleneğini, tümevarımsal ve tümdengelimsel bilimlerini ve dinî kavramların şekillendirdiği medeniyetini borçlu olduğu bu aktif ve spekülatif düşünürler grubundan almıştı. Bunlar, Mısır'ın, Mezopotamya'nın, Suriye'nin ve deniz-kökenli Grek [Girit] medeniyetlerinin karmaşık geleneklerinin aktarıldığı dar kanallardı. Eflatun'un Akademi'sinden ve onun Aristocu yan kolundan çeşitli düşünce damarları doğmuştu; ki, bu düşünce damarları daha sonraları İskenderiye'deki düşünce okulları tarafından tabiî ve beşerî modern bilimlerin ilk aşamasına dönüştürülmüştü.

Ancak, ne yazık ki, dünya artık o eski renkliliğini ve canlılığını yitirmişti: Çünkü peygamberlerin yerini profesörler almıştı. Başka bir deyişle, Grek düşünce hareketi bütün uzanımlarıyla düşünce alışkanlıklarına büsbütün nüfûz etmeye başlayınca, sezgisel yaratıcılık ve dinamizm, karşı karşıya kaldığı eleştiriler dolayısıyla sönmeye ve solmaya yüz tuttu. Ama insanlığın önündeki bütün sınırlamaların ve geniş evrende insanlığı sersemleten bu med-cezirlerin ortasında bilgi, insan hayatını yeniden şartlandırdı / belirledi ve entelektüel analiz ölçütünü, bu değeri hayata geçirmeyi imkân dahiline girdirmiş oldu.

Grek düşünürler arasında Aristo ile Eflatun, bilim ile felsefe arasındaki ana irtibatı resmetmeyi başaran düşünürler oldular. Bilimin vurgusu, özel vakaların gözlemlenmesi ve fonksiyon görme biçimlerine göre, başka bir deyişle, resmettikleri tabiat yasalarına göre yapılan şeylerin sınıflandırılmasından

kaynaklanan tümevarımsal genellemeler üzerinedir. Felsefenin vurgusu ise, evrensel olarak tatbik edilmesi nedeniyle sınıflandırılamayan genellemelerdir. Sözgelişi, Kâinat'ın yaratıcı tekâmülünde, yani her şeyi, hatta her zaman etkileyen genel geçicilikte bile aynı şekilde varlıklarını devam ettirirler. Dolayısıyla, ağırlığın incelenmesinin Aristo'yu dört aşamalı tasnifini geliştirmesine yol açması gibi, zaman incelemesi de aynı şekilde doğrudan benzer bir tasnifin geliştirilmesine yol açmaz.

Eflatun'un, kendisinin "ayrım" olarak adlandırdığı bu Aristocu sınıflandırma teşebbüsünün önemini vurguladığına daha önce kısaca değinmiştik. Bu yöntemi, belki de, aslında Eflatun icat etmişti. Böylesi bir şeyi yapması, Eflatun'un apaşikâr entelektüel derinliğiyle oldukça uyumlu bir çaba olurdu. Mantık biliminin ilk açık formülasyonunu, Eflatun'un *Diyaloglar*'ında buluyoruz. Ancak, tabiî bilimlerin ilerlemesi açısından bakıldığında, son kertede, Eflatun'un yönteminin tatbik edilmesi biraz zordur. Oysa, bilimlerin genel sınıflandırması konusu hayatının en önemli teşebbüsü olan Aristo, sınıfların karşılıklı ilişkilerinde mündemiç olan karmaşıklıkların çok ustaca bir analizini yapmıştı. Ayrıca Aristo, zooloji, fizik ve sosyoloji alanlarında yapılan doğrudan gözlem ile toplanacak yoğun materyale de teorik doktrinini tatbik etmişti. Gerçekten de, bütün özel bilimlerimizin, hem tabiî bilimlerimizin, hem de insan ruhunun fiilleriyle ilgili bilimlerimizin izini sürdüğümüzde Aristo'ya kadar gitmek zorunda olduğumuz ortaya çıkar. Aristo, sonuçta, modern Avrupa bilimini yaratan her bir verili durumun doğru analizini yapma çabası konusunda ilk kökenimizdir. Hayatının en önemli teşebbüsünde, felsefî bir sezginin bilimsel bir metoda dönüştürülmesinin ilk açık örneğini görebiliriz.

2.3.3. Felsefî sezgilerden bilimsel yöntemlere geçiş konusu, bu bölümün ana konusudur. Bütün bu sezgileri koordine etme teşebbüsü olarak görülen felsefî bir sistem, özel bilimler açısından nadiren doğrudan önemi haizdir. Kendi fikirlerinin izini geriye doğru giderek temel nosyonlarında arayan bu türden her bilim, daha yolun yarısındayken birdenbire durur. O zamanki amaçları ve yöntemleri açısından daha fazla ileri gitmeye ihtiyaç duymayan bu fikirlerin ortasında bir dinlenme alanı bulur kendine. Bu temel fikirler, sözünü ettiğimiz dönemin medenileşmiş düşüncesinin arkaplanını oluşturan fel-

sefî sezginin ürünü olan bir özelleşme çabasıdır. Bilimde kullanılmaları dışında bunlar, sıradan dilin, tanımlanmış bir doğrulukla nadiren ifade ettiği sezgilerdir, ama başvurduğu mevcut kelimelerde ve ifadelerde kendiliğinden varsayılır ve kabul edilirler. Sözgelişi, "masa", "sandalye", "kaya" gibi kelimeler, doğa bilimini 17. yüzyıldan 19. yüzyılın sonlarına kadar yönlendiren bilimsel maddî cisimler nosyonunu varsayarlar.

Bununla birlikte, özel bilimlerin bakış açısından bakıldığında bile, iddiaları, tam olarak kavrama gücüne sahip olmayı amaçlayan felsefî sistemler hiç de anlamsız değildir. Bunlar, insan ruhunun derin sezgilerini besleme yollarıdır. Bu tür sistemler, hayata ve harekete mesafeli düşünceler kazandırırlar. Bu koordinasyon çabalarının dışında, mesafeli düşünceler, dalgın anlarımızda bizleri sarsar, sönmekte olan derin düşünme evresini resmeder ve sonra da yokolur ve unutulur giderler. Bir sezginin alanı, yalnızca aynı ölçüde tümellik özelliğine sahip diğer fikirlerle koordinasyonu aracılığıyla tanımlanabilir. Rakip felsefî sistemlerin uyumsuzluğu bile, düşüncenin gelişebilmesi sürecinde gerekli bir faktördür. Avrupa düşünce tarihi, günümüz de dahil, ölümcül bir yanlış-anlama ile malûldür. Bu, Dogmatik Hata olarak adlandırılabilir. Bu hata, gerçek dünyada resmedilebilmeleri için gerek duyulan ilişkiler karmaşıklığı açısından doğru olarak tanımlanabilecek fikirleri üretme kapasitemizin olduğu inancına dayanır. Araştırarak Kâinat'ı tasvir edebilir misiniz? Aritmetiğin basit fikirleri hariç, görünüşte yeterince apaşikâr olan en âşina fikirlerimiz bile, tedavi edilemez bir belirsizlik illetiyle maluldür. Entelektüel gelişmemizi doğru anlayabilmemiz, düşüncelerimizin bu özelliğini dâima aklımızda tutmamıza bağlıdır. Her sistematik konuda kullanılan fikirler, her bakış açısının perspektifinden aydınlanmayı gerektirir. Bu fikirler, belli bir alandaki bakış açısının kendi iç tutarlığı, diğer benzer tümelliklere sahip konuların bakış açıları ve olabildiği ölçüde geniş bir alanı kapsayan sözde felsefî konuların bakış açılarından eleştirilmelidir. Avrupa'daki ortaçağ dönemi boyunca teologlar, dogmatik kesinlik açısından baş günahkârlardı. Son üç yüzyıldan bu yana onların bu kötü alışkanlıkları, bilim adamlarına geçmiş durumda. Bizim görevimiz, insan zihninin, âşinalık kesbedilen fikirleri tedrici olarak tanımlama sürecini işletmeyi nasıl başardığımızı anlamaktır. Bu, nihâî bir sonuca ulaşma

zaferini gerçekleştirmeyen, adım adım ilerleyen bir süreçtir. Metafiziği oluşturan iyi tanımlanmış tümellerin nihâî olarak belirlenmesini gerçekleştiremeyiz. Ama sınırlı tümelliklere sahip çeşitli kısmî sistemleri üretebiliriz. Böyle bir sistem içindeki fikirlerin uyumluluğu ve tutarlığı, bu düşünce şemasındaki temel fikirlerin alanını ve canlılığını gösterir. Öte yandan, bir sistem içindeki sistemin tutarsızlığı ve kısmî aydınlanma biçimi olarak her bir sistemin başarısı, sezgilerimizin şekillendiği vasatlardaki sınırlılıklara karşı bizi uyarır. Bu keşfedilmemiş sınırlar, felsefî araştırmanın konularıdır.

En iyi fikirlerimizin tâbî olduğu bu sınırlılıklar doktrini, biraz önce zikredilen maddî cisimler nosyonu tarafından resmedilebilir. Bu nosyonun, geriye doğru izini sürebileceğimiz dil tarafından kuşatıldığı çok açıktır. Bu nosyona, sonunda 17. yüzyılda, fizik biliminin amacı nedeniyle yeni bir kesinlik kazandırıldı. Ayrıca yeniden yapılandırılan ve kurulan fizik bilimi, üç yüz yıldan bu yana olağanüstü bir başarı elde etti. Düşünceyi de, insanlığının fiziksel aktivitelerini de dönüştürdü. Sonunda insanlık, bütün pratik amaçlar için gerekli olan bu temel nosyonu geliştirmeyi başardı; ama öte yandan, tümellik yoluyla amaçsız spekülasyonun [felsefenin] temellerini attı. Ancak, Galileo ve Newton tarafından kullanılabilmesi için son şekli verilen bu büyük fikir, 20. yüzyılda, fizik biliminin temel nosyonu olarak kullanılması açısından büsbütün çöktü. Bu fikir, modern bilimde, özel amaçlara hasredilmiş sınırlı bir fikirdir artık.

19. yüzyıl dogmatizminin bu şekilde çökmesi, özel bilimlerin, bilimsel araştırmanın henüz hizmetine sunulamayan imajinatif imkânlarla donanmış muhayyilesi gelişkin insanlara ihtiyaç duyduğunu gözler önüne seren bir uyarıdır. Bu durumla kıyaslanabilecek en yakın örnek, ıpıssız bir ormanda, çalılıkta ya da adada tabiatın kör bir yan ürünü olarak çağlardır öylece yaşayan bazı hayvan, bitki ya da mikrop türlerinin tarihinde görülebilir. İşte o zaman, şartların oyunuyla, dış dünyaya kaçar ve bir medeniyeti dönüştürür ya da bir imparatorluğu veya bir kıtanın ormanlarını yakıp yıkar. Değişik felsefe sistemlerinde yaşayan fikirlerin gücü budur işte.

Elbette ki, bilim ile felsefe arasındaki bu etki ve tepkide, biri diğerine yardım eder. Felsefenin görevi, gerçek dünyanın somut gerçeklerinin resmedil-

mesi olarak algılanan fikirlerin uyumunu sağlamaktır. Gerçekliğin bir bütün olarak gerçekliğini karakterize eden tümelleri araştırır ve bunun dışında kalan her gerçek, soyulamayanın içine gömülmemelidir. Ancak, soyutlamayı bilim yapar ve bütün gerçekliği, yalnızca bazı temel yönleri açısından anlamakla iktifa eder. Bilim ile felsefe, birbirlerini karşılıklı olarak eleştirirler ve birbirlerine imajinatif malzeme sunarlar. Felsefî bir sistem, bilimlerin yaptıkları soyutlamalardan elde edilen somut gerçekliğin izâhını sunmalıdır. Öte yandan, bilimler ise, felsefî bir sistemin sunduğu somut gerçeklerde kendi ilkelerini bulmalıdır. Düşünce tarihi, bu ortak teşebbüsteki başarıların ve başarısızlıkların ölçülmesinin hikâyesidir.

2.3.4. Bilim İle felsefeyi birbirine irtibatlayan temel nosyonlara Eflatun'un katkısı, sonunda, hayatının son dönemlerinde gerçekleştirildiği gibi, her ne kadar düşüncenin gelişmesi için aynı ölçüde yararlı olsa da, Aristo'nun katkılarının sahip olduğu erdemlerden oldukça farklı erdemlere sahiptir. Bu, *Theaetetus*, *Sophist*, *Timaeus* ve *Yasalar*'ın beşinci ve onuncu kitapları birlikte okunduğunda ve ardından da *Symposium*'a yeniden bakıldığında görülebilir. Eflatun, hiçbir zaman bütünüyle kendi-kendine yeter bir düşünür değildir; ve düşünceleri, nadiren açık ve müphemlikten uzaktır. Eflatun, güçlükleri hisseder ve kafa karışıklıklarını ifade eder. Aristo'nun sınıflandırması konusunda hiç kimsenin kafası karışmaz; ama Eflatun, sanki kendi derin nüfûz ve vukûfiyetiyle sersemlemiş bir insan gibi parçalı bir sistemin ortasında ilerler.

Buradan birkaç önemli ana doktrin ortaya çıkar; ve bu doktrinler, en geniş anlamıyla bilim için paha biçilmez değere sahiptir. Bu doktrinlerin bir koordinasyon sürecinden sonra bir sisteme dönüşmesine gelince... Eflatun bu konuda dogmatik değildir ve yalnızca "en muhtemel hikâye"yi anlatır. Gerçekten de, Eflatun yedinci Mektup'unda,[12] nihâî bir sistemin sözlü olarak ifade edilebileceği fikrini kınar. Daha sonraki düşüncesi, yedi ana fikrin iç-içe geçmesiyle oluşan bir halka çerçevesinde gelişir. Bu yedi ana fikir, İdealar, Fiziksel Elementler, Psişe / Ruh, Eros, Harmoni, Matematiksel İlişkiler ve Kap doktrini'dir. Bu fikirler, bizim için şimdi de, eski medeniyet tipinin yokolma-

12. Krş.: 341. C.

ya yüz tuttuğu bir zamanda, modern dünyanın şafağının attığı zamanlardaki kadar önemlidir. Atinalılar, kendi bakış açılarından Socrares'i kınarlarken haklıydılar. Grek ve Sâmî düşüncelerinin karşılaşması ve buluşmasından sonra, eski hayat düzeni yok olmaya mahkûmdu. Böylelikle Batı uygarlığı, açıklığa kavuşturulmuş, insânîleştirilmiş ve ahlâkîleştirilmiş yeni bir entelektüalite kazandı.

İdealardan sözederken Eflatun, herhangi bir seçimin, müşterek temsile ya uygun olması, ya da uygun olmaması gerektiğini söyler. Eflatun'un da dikkat çektiği gibi buradan çıkarılacak sonuç şudur: Uygunluk ve uygunsuzlukların belirlenmesi, tutarlı bir düşünce için ve fikirlerin zamansal olarak gerçekleştirilebilmesi için bir tiyatro alanı gibi işlev görmesinde dünyanın anlaşılması çabasında kilit önemi hâizdir. Aristocu Mantık, bu genel fikirden türetilen yalnızca hususî bir mantıktır.

Eflatun, daha sonra, fikirlerin yaratıcı bir şekilde gelişmesinde yeterlilik kazanmasına aracılık eden "aracı" (agency) meselesine geçer. Onları soyut olarak algılarken, fikirlerin durağan (statik), donmuş ve cansız olduğunu görür. Fikirler, canlı bir zekânın dinamik çabalarıyla "hayat ve hareket" kazanırlar. "Bakışı fikirlere sabitlenmiş" böylesi bir "canlı zeka", Eflatun'un Psişe olarak adlandırdığı, bizim "ruh" olarak çevirebileceğimiz şeydi. Bununla birlikte, yine de, Hıristiyanlık yüzyıllarının neden olduğu bu İngilizce kelimenin kazandığı çeşitli anlamlara karşı dikkatli olmalıyız. Eflatun, bu temel Ruh'u, fikirleri aktif olarak kavrayışı, bütün Kâinat'ın varoluş sürecini tarafsız bir şekilde belirleyen temel bir "aktör" olarak anlar ve algılar. Bu, dünyanın sergilediği düzenlilik derecesinin kendisine bağlı olduğu Üstün Zanaatkâr'dır. Eflatun'un kendi fikirlerini açıklama gücü bulduğu bu "Ruh"ta bir kusursuzluk mevcuttur. Ayrıca insan ruhu gibi, çeşitli derecelerde sonlu ruhlar vardır; bu ruhların hepsi, fikirlerin doğasında mündemiç olarak varolan ikna edicilikleri nedeniyle, tabiatın şartlandırılmasında / şekillendirilmesinde kendi rollerini oynarlar.

Bununla birlikte, salt bilgi fikri, yani salt anlama fikri, Eflatun'un düşüncesine oldukça yabancıdır. Çünkü profesörler çağı henüz gelmemiştir. Eflatun'un görüşüne göre, fikirlerin geliştirilmesi, tabiatları gereği, aynı anda hem

anlık coşku ve haz, hem de eyleme dönüşen bir arzu / iştiha olan sübjektif his fiili anlamına gelen "iç / derûnî mayalanma"yla irtibatlıdır. Bu, fikirlerin geliştirilmesi çabasından neşet eden yaratıcı fonksiyonunun verdiği zevki, ruh fikrinin içine yücelterek nakleden Eflatun'un Eros fikridir. Eros kelimesi "Sevgi" demektir; ve Eflatun, *Symposium*'unda, ideal mükemmelliğe doğru giden nihâî arzu kavrayışını tedrici olarak izah eder. Eflatun'un, *Hiddet* olarak adlandırılabilecek, kusurlu gerçekleştiriminde korkuların arkasında pusuya yatan, ilâve bir diyalog yazmasının gerektiği çok açıktır.

Her ne kadar, Eflatun bu kayıp *Diyalog*'u yazmayı ihmal etmişse de, Tabiat'taki karışıklığı ve düzensizliği göz ardı etmemişti. Eflatun, Üstün Zanaatkâr'ına Kâdir-i Mutlak özelliği atfetmeyi açıkça reddeder. Fikirlerin geliştirilmesinin etkisi her zaman kalıcıdır ve yalnızca mümkün olduğu ölçüde böyle bir düzen üretebilirler. Bununla birlikte Eflatun, bu konudaki fikrinde sebat etmez; ve sanki Üstün Zanaatkâr, dünyayı kendi iradesine göre düzenliyormuş gibi yazar, zaman zaman.

Zaman zaman kazanılan, zaman zamansa yitirilen bu mükemmellik fikri, Eflatun'un zamanındaki Grek düşüncesinin büyük ölçüde yaşadığı başka bir problemi daha gün ışığına çıkarır. Bu problem, pek çok şekil alabilir. Güzelliği oluşturan şey, bir müziksel melodinin güzelliği mi, bir anıt heykelin güzelliği mi, yoksa *Parthenon* [Atina'da İ. Ö. 4. yüzyılda Akropolis'te inşa edilen Büyük Tapınak] gibi bir binanın güzelliği midir? Ayrıca davranışın haklılığı şeklinde özetlenebilecek başka bir güzellik formu daha vardır. Muhtemelen bu naif form'da, soru'nun bir cevabı yoktur; çünkü "İyi", kendisinden daha fazla sonlu olan şeyler açısından tahlil edilemeyecek nihâî bir hususiyettir. Ama burada, Grek düşüncesinin, cevabı konusunda hemfikir oldukları benzer bir soru daha sorulabilir: Hangi tür şeylere bu kavram tatbik edilebilir; ve özellikle de, hangi tür şartlar, bunların hatırlanması için gerekli şartlardır? Greklerin bu iki soruya verdikleri cevap şöyleydi: Güzellik, karma şeyler'e aittir; ve karma şeylerin toplamından (kompozisyonundan) oluşan düzen, pek çok bileşeninin bir anlamda uygun oranlarda elde edilmesi halinde güzeldir. İşte bu, Greklerin Harmoni / Uyum doktrinleridir; ve ne Eflatun ne de Aristo, bu konuda yalpa yapmıştır.

Harmoni konusunda Grekler, düşünce tarihinin dönüm noktalarından biri olan bir keşif yapmışlardı: Geometride ve sayısal ölçümlemelerin orantılarında görüldüğü gibi, kesin matematiksel ilişkiler, çeşitli olağanüstü güzel kompozisyon örneklerinde hayata geçirilmiştir. Sözgelişi, Archytas, "diğer şartlar da eşit olduğunda, yaygın çalgılarda çalınan bir nota, çalgının boyutuna bağlı olarak çalınır; ve daha fazla notanın enfes bir şekilde kompoze edilmesi, çalgıların boyutlarıyla orantılı olan belli bazı basit yasalara tekabül eder" şeklinde özetlenebilecek bir keşifte bulunmuştu. Ayrıca Grekler, mimarinin güzelliğinin, çeşitli boyutlardaki uygun orantıların korunmasına bağlı olduğunu araştırmış ve bulmuşlardı. Dünyadaki niteliksel unsurların matematiksel ilişkilere bağlı olduğunu ortaya koyan bu keşif, hakîkaten çok önemli bir keşifti. Bu keşfi mümkün kılan bilgiler, binlerce yıl süresince ve tedrici olarak biriktirilmişti. Erken dönem Babilliler, mevsimlerin niteliksel olarak birbirini izlediği gerçeğinin sınırlı sayıdaki günlerin geçip gitmesine bağlı olduğunu biliyorlardı. Aslında Babilliler, oldukça güvenilir takvimler icat etmişlerdi. Ancak, niteliksel gerçeğin geometrik ve niceliksel kompozisyonla birlikte iç içe geçtiği yasasını, harikulade bir genelle/ştir/me gücüne sahip olan Grekler tam olarak kavramışlardı. Greklerin hayranlık duyulacak bir dehâları vardı.

Eflatun şöyle bir sonuca varmıştı: Tabiî dünyanın, özellikle de fiziksel elementlerin anlaşılmasının anahtarı, matematiksel araştırmaydı. Eflatun'un Akademi'sindeki araştırmaların önemli bir kısmının matematiğe hasredildiğine inanmak için inandırıcı gerekçeler mevcuttur. Batlamyus ve Hipparchus gibi astronomlar, sona eren bir sonraki kuşağın ve hatta daha sonraki iki yüzyılın matematikçileri, Eflatun'un ortaya koyduğu örnekler ve geliştirdiği doktrinler tarafından şekillendirilen sistematik geleneğin ürünüdür. Tabiî ki, Eflatun da, Pisagorcu matematik geleneğini tevârüs etmişti.

Dolayısıyla, Eflatun ve Aristo'yla birlikte yepyeni bir dönem başlar. Bilim, mantıksal açıklık ve matematiksel berraklık kazanır. Aristo, canlı-cansız türlerin bilimsel olarak tasnif edilmesinin ne denli önemli olduğunu göstermişti. Eflatun'sa, uygulamalı matematiğin gelecekte alacağı şekli ve alanı tahmin etmiş ve belirlemişti. Ne yazık ki, daha sonraları, Eflatun'un doktrinlerinin geliştirilmesi, büyük ölçüde, dinî mistiklerin, edebiyat âlimlerinin ve edebiyat

sanatçılarının ellerinde kaldı. Matematikçi Eflatun, uzun süren bir fasıla dolayısıyla, vâzıh / anlaşılır Eflatuncu gelenekten uzaklaştırıldı.

Harmoni ve Matematiksel İlişkiler nosyonu, daha genel bir felsefî konseptin, yani kesret'in çok katmanlılığını vahdet'in birliğine / bütünlüğüne dönüştüren mevcudatın genel olarak iç-içe geçmişliği / irtibatlılığı konseptinin yalnızca hususî bir örneğidir. Kâinat'tan, Tabiat'tan ve Süreç olarak çevirebileceğimiz şeyden bahsederken, tekil olarak sözederiz. Her şeyi kuşatan / ihata eden bir hakîkat vardır; bu, Tek bir Kâinat'ın gelişen tarihi'dir. Bütün varoluşların kaynağı olan ve özünü irtibatlılık korunağıyla birlikte süreç'in oluşturduğu bu dünya mecmuası, Eflatun'un adlandırmasıyla, bir Kap'tır. Eflatun'un burada ne demek istediğini anlama çabamızda, Kap'ın müphem ve zor bir kavram olduğunu ve özü itibariyle bütün form'lardan yoksun olduğunu söylediğini mutlaka hatırlamalıyız. Kap, matematiksel ilişkileriyle birlikte, kesinlikle, sıradan bir geometrik mekân değildir. Eflatun, Kap'ı, "bütün oluşların bakıcı-annesi" olarak adlandırır. Açıktır ki, Eflatun, o (Kap) olmaksızın Tabiata dâir yaptığımız tahlilin kusurlu olacağı gerekli bir nosyon olarak görür bunu.

Eflatun'un sezgilerini göz ardı etmek tehlikelidir: Eflatun, bu konuyla ilgili cümlelerini kurarken, ona atıf yapan ifadeleri özenle değiştirir ve söylediklerinin en soyut düzlemde anlaşılması gerektiğini ima eder. Kap, vukû bulan her şey üzerinde ortak bir ilişki empoze eder ama bu ilişkinin ne ve nasıl olacağını kesinlikle empoze etmez. Bunun, elbette ki Galileo'nun ve Newton'ın "madde"si olmayan Aristo'nun "madde" nosyonundan bir bakıma çok daha derinlikli bir nosyon olduğu anlaşılıyor. Eflatun'un Kap'ı, bütün hususî tarihsel gerçekliklerden soyutlanan, içinde ve onun vasıtasıyla tarihin akışının cereyan ettiği zorunlu bir "mecmua" (toplam) olarak görülebilir. Burada, şu anda fizik biliminin, Eflatun'un ölümünden sonraki hiçbir dönemde görülmediği kadar Eflatun'un Kap teorisine yakın olması nedeniyle bu konu üzerinde biraz ayrıntılı olarak durdum. İçinde vukû bulan olaylara tatbik edilen hususî matematiksel formüllerden soyutlanarak kavranan modern matematiksel fiziğin uzay-zaman kavramı, handiyse Eflatun'un Kap doktrininin aynısıdır. Matematiksel fizikçilerin, bu formüllerin tam olarak ne olduğu konusunda son

derece belirsizlik içinde oldukları ve yanı sıra bu tür formüllerin yalnızca uzay-zaman nosyonundan kaynaklanabileceğine inanıp inanmama bahsinde kafalarının bir hayli karışık olduğu hatırlatılmalıdır. Dolayısıyla, Eflatun'un son noktayı koyduğu gibi, bizatihî uzay-mekan'ın kendisi, bütün formların boş bir Kap'ıdır.

2.3.5. Önceki bölümde yaptığımız gözden geçirme çabamızda, Aristo'nun hayatındaki olağanüstü çalışmalarından seçilen tek bir konuyu, rastlantısal olarak belirlediğimiz tek bir genelleştirmeyi öne çıkardık. Aristo, aynı anda hem bir bilim adamı, hem bir filozof, hem bir edebiyat eleştirmeni, hem de siyaset teorisi araştırmacısıydı.

Modern bilim felsefesi tarafından da ısrarla vurgulanan, bütün şartları tatmin edici bir şekilde izah eden bilimsel tümevarımın mükemmel bir örneği olduğu için görülebilir evreni oluşturan şeylerin bu hususî tasnifi konusu üzerinde özellikle durduk. Bu, gözlemlenebilir gerçeklerden (olgulardan) yola çıkılarak yapılan bir genelleştirmeydi ve tekrarlanan bir gözlemle doğrulanabilirdi. Hükümrân olduğu zaman diliminde -ki bu zaman dilimi 18 asır sürmüştü-, son derece faydalıydı. Ama şimdi artık ölüdür, taş gibi kaskatı kesilmiş bir ölüdür ve yalnızca arkeolojik bir merakın konusudur. Bu, kesin bilimsel amacıyla ilişkilendirilerek incelendiği zaman, bütün bilimsel genelle/ştir/melerin karşı karşıya kaldığı kaderdir. Sonunda, uzun süren hükümranlığının sonlarına doğru, kullanışlılığını yitirdi ve engelleyici bir "aracı"ya dönüştü.

Burada gözden geçirdiğimiz Eflatuncu fikirler kümesi, Aristocu fikirler dizisinin sahip olduğu erdemlerden hiç birine sahip değildi. Değildi; çünkü onlar yalnızca felsefiydi, sözcüğün dar anlamıyla, bilimsel değildi. Ayrıntılı gözlemler önermiyordu. Aslında Eflatun, dikkatleri, özel gerçeklerin gözlemlenmesinden uzaklaştırmakla suçlanagelmiştir sürekli olarak. Siyaset teorisi, özellikle de hukuk söz konusu olduğunda, bu suçlama kesinlikle doğru değildir; ve bu suçlama, onun edebî parlaklığıyla orantılı olarak Eflatun'un *Diyaloglar*'ına yoğunlaşma alışkanlığından kaynaklanan bir suçlamadır. Ancak, bu iddia, fizik bilimi söz konusu olduğunda kesinlikle doğrudur. Ama Eflatun'un başka bir mesajı vardı: Aristo'nun "gözlemle!", "tasnif et!" dediği yerde, Eflatun'un öğretisinin temeli, matematiksel araştırmanın önemine yaptığı vurguydu. El-

bette ki, bu iki büyük düşünür de, gözlem yapmaktan kaçınmaya ya da matematiksel araştırmanın kullanılışlılığını inkâr etmeye kalkışacak kadar aptal değildi. Muhtemelen Aristo, yaşadığı çağda, matematiksel bilginin, fiziksel bilginin amaçları kadar istendiğini düşünmüştü. Daha fazla ilerleme, derin soyutlamalar konusunda hiçbir pratik yararı olmayan merak duygusunu kışkırtmaya yarayabilir diye inanıyordu.

Matematiksel ilişkiler hakkındaki bilginin, Tabiat'ta gözlenen iç-irtibatlılığın sırlarını çözebilecek bir anahtar olduğunun ispatlanması kaygısı, Eflatun'un kozmolojik spekülasyonunun gerisinde yatan derin inançtı. Bir pasajda, sayısal oran/tı/lar olarak orantı doktrininin ifadeye muktedir olamayan başarısız araştırmalarda bulunan kişilerin kara cehaletlerini kınamıştır. Uyum'un tabiatının esaslı bir şekilde izah edilme şansının aptalca bir şekilde kaybedildiğini açıkça hisseder. Eflatun'un tabiatın akışı / gidişatı konusundaki spekülasyonu, bazı matematiksel inşaların [formüllerin] farazî olarak tatbik edilmesi fikrine dayanır. Şimdiye dek, tabiî ki hatırlayabildiğim kadarıyla, Eflatun, her konuda, makul atışlar yaptı, ama hedefe isabet ettiremedi.

Her ne kadar *Timaeus*, oldukça etkili olsa da, yine de, kendi dönemlerinden sonraki yaklaşık 18 asır süresinde, Aristo'nun doğru, Eflatun'un yanlış olduğunu gösterdi. Bazı matematiksel formüller, bilimsel fikirlerle iç içe geçmişti; ama Aristo, yaşadığı zamanlarda, eserlerindeki son yenilemelerin dışında, hiçbir şey Aristo'ya bu kadar olağanüstü bir şekilde âşina gelmeyecekti. Aktif bilim adamlarının kozmolojik şemaları, gerçekte, Aristo'ya aitti. Bununla birlikte, Eflatun'un kehaneti de, felsefenin bir diğer önemli fonksiyonunu gözler önüne serer: Tabiî güçlerin etkileşimi hakkındaki gelişmemizden / kaba anlayışımızdan uzak konulara ilgi duymaya kışkırtır bizi. Geleceğin bilimi, henüz tabiatta gözlenememiş varsayıma dayalı ilişkilerin karmaşıklığını izah eden öncekilerin yaklaşımları üzerinde katedilecek hazır ilerlemeye bağlıdır. Eflatun'un matematiksel "spekülasyon"larına, İtalyan Rönesans'ının edebî geleneğini takip eden ilim adamlarının pür mistisizmi olarak yaklaşılagelinmiştir. Oysa hakîkatte bunlar, sırlar dünyasını keşfetmeye çalışan aklın geleceğini besleyen bir dehânın ürünleridir.

Grekler, Mısırlılar, Araplar, Museviler ve Mezopotamyalılar, matematik bilimini, Eflatun'un en vahşî düşlerinin bile çok ötesine taşımış ve ilerletmişlerdi. Ben, şahsen, hiçbir Hıristiyan'ın matematik bilimine, Rönesans'ta bilimin canlanmasından önceki dönemde hiçbir orijinal katkı yapmadığının doğru olduğuna inanıyorum. Gebert olarak bilinen ve İ. S. 1000 yılları civarında hükümrân olan Papa II. Silvester, matematik çalışmıştı. Ama matematiğe hiçbir katkıda bulunmamıştı. Roger Bacon, matematiğin önemini beyan etmiş ve çağdaş matematikçilerin isimlerini saymıştı. 14. ve 15. yüzyıllarda Oxford Üniversitesi, matematiği kutsamıştı adeta. Ama ortaçağ Avrupalılarından hiç biri, matematiği ilerletecek katkılar yapamadı. Tek bir istisna olarak, 13. yüzyılın başlarından itibaren parlayan Pisa'lı Leonardo'nun ismi mutlaka zikredilmelidir. Pisa'lı Leonardo, erken tarihinin, Helenistik Greklerle Ortadoğuluların kültürel olarak birleşmelerini resmeden bilimde bir ilerleme kaydeden ilk Hıristiyan'dı. Ancak, bu incelemenin de gösterdiği gibi, 16. yüzyıl matematiği, bütünüyle Hıristiyan olmayan kaynaklara dayanıyordu. Hıristiyanlar, matematikçilerle büyücüleri eş tutuyor ve birbirine karıştırıyorlardı. Papa, bu gerçeği görmezden gelememişti. [O yüzden tıpkı büyücüler gibi cadı kazanlarına doldurularak yakılıyorlardı.-YK] Batı uygarlığının bu dönemlerinin ve okullarının bu acayip sınırlamalarını ve sınırlılıklarını resmetmek için bundan daha iyi bir örnek veremeyiz. Bu gerçek, Eflatun'un Hıristiyan düşüncesi üzerindeki belirleyici etkisine yakından bakıldığında daha da şaşırtıcı bir görünüm arzediyor.

Ancak, Harmoni ile Matematiksel İlişkileri iç-içe geçmiş gören Eflatuncu doktrin, muzaffer bir şekilde haklı çıktı. Niteliksel hükümlere dayanan Aristocu tasnif, matematiksel formüllerin tanıtılmasının dışında, oldukça sınırlı bir şekilde tatbik edilmiştir. Gerçekten de, Aristo Mantığı, matematiksel nosyonları ihmal etmesi hasebiyle, bilimin gelişmesine faydalı olduğu kadar zararlı da olmuştur. Şu soruları sormaktan asla kaçınamayız: Ne kadar? Hangi oranlarda? Diğer şeylerle ne tür bir düzenleme örüntüsüyle?

Kimyasal oranların kesin yasaları, bütün meseleyi kendiliğinden ortaya koymaya yetiyor: CO^2, eğer size yalnızca baş ağrısı veriyorsa, o hâlde CO sizi öldürebilir. Ayrıca CO^2, atmosferdeki oksijen'in suya dönüşmesi için gerekli

olan bir elementtir; ama çok fazlası da, çok azı da zararlıdır. Arsenik, farklı şartlarda kullanılma oranlarına bağlı olarak, sizi sağlığa da kavuşturabilir, ölüme de götürebilir. Ayrıca, sağlığa kavuşturucu oranlarda CO^2 serbest oksijen alındığında, bu orantısal karbon ve oksijen niceliklerinin yeniden düzenlenerek karbon monoksite ve serbest oksijene dönüştürülmesi, zehir bir karışım elde edilmesiyle sonuçlanacaktır. Ekonomi-politikte, Bastırılan Geri Döner Yasası, sermayenin dozunun maksimum üretkenlik için şartlarının neler olduğuna işaret eder. Aslında burada, "ne kadar?" ve "hangi örüntü şartları?" gibi soruların sorulmasına gerek yoktur. Aristo Mantığı, matematiğin koruyuculuğunun dışında, yanlışlıkların üretken bir dölyatağıdır. Çünkü Aristo Mantığı, yalnızca, yüksek soyutlamaların ifade edilmesinde benimsenebilecek orantısal formlarla ilgilenir; ki bu soyutlamalar, genellikle, varsayılan arkaplanın gözardı edildiği yerlerdeki konuşmalarda karşılaşılan soyutlamalardır.

Fakat, eğer en azından matematikten kastedilen, şimdiye kadar geliştirilen matematik ise, matematiğe yapılan atıfların, başvuruların bile oldukça dar bir çerçevede gerçekleştiği çok açıktır. Genel matematik bilimi, hususî ilişkilerden ve hususî irtibat biçimlerinden soyutlanarak, irtibatlılık örüntüsünün araştırılmasıyla ilgilenir. Nicelik ve sayı nosyonları, yalnızca, matematiğin çok özel branşlarında dominant temalardır. Burada dikkat çekilmesi gereken gerçek nokta, şeylerin birbirleriyle zorunlu olarak irtibatlı oldukları gerçeğinin kolayca atlanamayacağı gerçeğidir. Bu, kâinat'a nüfûz ve etki eden ve şeyleri bütünlüğü içinde kavramayı mümkün kılan, sanki vukû bulan her şeyi bir Kap'ta birleştiren, derinlikli izâfiyet teorisidir.

Greklerin Kompozisyon ve Harmoni doktrini, düşüncenin ilerlemesiyle birlikte haklı çıkmıştır. Yine de, Greklerin canlı hayal güçleri, Kâinat'taki her bir faktörü, müstakil münferitliğiyle [bütün'den ayırıp parçalayarak] yerleştirmeye çok müsaitti: Sözgelişi, Eflatun'un erken dönemindeki düşüncesine hâkim olan fikirlerin kendi-kendine yeter bir alana sahip olmaları ve yine bunların beklenmedik şekilde geç dönemindeki *Diyaloglar*'ına girmiş olması gibi. Ancak, bu aşırı münferitleştirme [individualization = bölme, ayırma] çabası nedeniyle Grekleri suçlamamalıyız. Çünkü bütün diller, aynı hatalar[ın yapıldığın]a tanıktır. Sanki her münferit şey, gerçekte, kendi tabi-

atında mündemiç gerekli faktör olan bir çevreden ayrı olarak, şu geçip giden bir an bile varolabilirmiş gibi, biz, alışkanlıklarımız dolayısıyla, taşlardan, gezegenlerden ve hayvanlardan sözeder dururuz. Bu tür bir soyutlama [ayırt etme / tasnif ve tefrik], düşünce için zorunludur ve sistematik "çevre"nin ihtiyaç duyduğu bir arkaplan varsayılabilir. Bu doğru. Ancak, ortaya çıkan sonuç şudur: Şeylerin nihâî tabiatlarını tam olarak kavrama gücümüzün ve dolayısıyla, bu tür soyut ifadelerde varsayılan arkaplanların olmadığı bir yerde bütün bilimler, tutarsız arkaplanların varlığını varsayan çeşitli varsayımları bir araya getirebilen bu kötü alışkanlıktan çok zarar görür. Hiçbir bilim, bizzat bu bilimin kendisinin örtük bir şekilde varsaydığı bilinçaltı metafiziğinden daha güvende değildir. Münferit şey, kaçınılmaz olarak, içinde bulunduğu ve varolduğu "çevre"sinin bir modifikasyonudur; dolayısıyla, çevresinden koparılarak / kopuk bir şekilde anlaşılamaz. Bazı metafizik atıflar dışındaki bütün akıl yürütmeler, tehlikelidir.

2.3.6. Dolayısıyla, Bilimin Kesinlikleri, yalnızca bir yanılsamadır. Bunlar, keşfedilmemiş sınırlılıklarla çepeçevre kuşatılmıştır. Bilimsel doktrinlerle meşgul oluş biçimimiz, bizim dönemimizin kaynaşmış metafizik kavramları tarafından kontrol edilir. Bu durumda bile, sürekli olarak beklenti yanlışlıklarının içine sürükleniriz. Ayrıca, yeni bir gözlemsel tecrübe biçimi elde edilir edilmez, bütün eski doktrinler, tutarsızlıklar sisinde unufak olur, kaybolur gider.

Terimin genel anlamında bilimin kendisi demek olan bizim "koordinasyon" sonrasında ulaştığımız bilgimiz, iki tecrübe düzeninin buluşmasıyla teşekkül eder. Birinci düzen, özel gözlemlerin doğrudan, hemen ayırt edilmesiyle oluşur. Diğer düzen ise, genel olarak Kâinat'ı algılama biçimimiz tarafından oluşturulur. Bu iki düzen, sırasıyla, Gözlemlenebilir Düzen ve Kavramsal Düzen olarak adlandırılacaktır. Burada hatırlatılması gereken ilk nokta, gözlemlenebilir düzenin, mütemadiyen kavramsal düzenin sunduğu kavramlar açısından yorumlandığıdır. Hangi düzenin öncelikli olduğu sorunu, bu tartışma açısından akademik bir sorundur. Ayırt ettiğimiz şeylerin türleri demek olan gözlemlenebilir düzeni tevârüs ederiz. Yine, onlar aracılığıyla olup bitenleri yorumladığımız kabaca fikirler sistemi demek olan kavramsal düzeni de tevârüs ederiz. İnsanın, hatta hayvanlar âleminin tarihinde, bu etkileşimin başla-

dığı hiçbir döneme işaret etmeyiz. Ayrıca, yeni gözlemlerin kavramsal düzeni modifiye ettikleri de doğrudur. Ama aynı şekilde, yeni kavramlar, yeni gözlemlenebilir ayırım imkânları da sunar.

Düşünce tarihi, gözlemlenebilir düzendeki derin zayıflığı hesaba katmadığımız sürece anlaşılamaz. Gözlemlenebilir ayırım, tarafsız olgular tarafından dayatılmaz. Gözlemlenebilir ayırımın bizzat kendisi seçer ve eler; geri kalanı ise sübjektif önem düzenine göre yeniden düzenler. Gözlemdeki bu önem düzeni, aslında, gerçeklerin çarpıtılmasıdır. Dolayısıyla, nasılsalar öyle olan gerçekleri, görünen haliyle varolan gerçeklerden kurtarmak zorundayız. Eleme işleminde karşılaştığımız gerçekleri de kurtarmak zorundayız ve bizzat kendisi bir gözlemleme olgusu olan sübjektif önem düzenini elemek zorundayız. Mesela burada, medeniyetin ilk merhalelerindeki gözlemlenmiş gerçekleri gözden geçirin. Gözlemlenmiş gerçek şuydu: Kemerli kubbesi olan bir Gökyüzüne sahip olan Dünya, dümdüzdü. Hatta Papa II. Silvester'in çağdaşlarına bile, muhalifler ve muhalif olmak gibi şeyler asla anlaşılabilir ve kabul edilebilir değildi; ve onun muhaliflere olan herkesçe bilinen inancı ve güveni, saygın bir Papa'nın saygınlığına en küçük bir katkı getirmeye bile yetmiyordu.

Keza, biz öğle vaktindeki gökyüzünü güzel bir gün olarak görürüz. Gün ışığıyla donanmış bir masmavilik kaplamıştır her tarafı. Doğrudan gözlem olgusu, ışığın tek kaynağı olarak güneşle çıplak gökyüzüdür. Yine, insanî hayatlarının ilk günündeki Adem ile Havva mitine bakalım. Güneş'in batışını ve yıldızların doğuşunu izlemekteydiler: "Ey Tanrım! Yaratışın, insanın görüşünü genişletti."

Fazla ışık, gerçekleri hem belirginleştirir, hem de belirsizleştirir. Gerçekleri, insanın gözlemleyebilmesi için değiştirir. Spekülasyonun görevlerinden biri de, gözlemi, yanıltıcı bütünlüğünün sınırlarının ötesine götürme ve bilim doktrinlerini ise yanıltıcı nihâîlik havalarının ötesine taşıma çabasını talep etmesidir.

İmdi, ortaçağ kozmolojisinin, bizim modern yaklaşım biçimimize dönüşüm tarihini kısaca belirginleştirebiliriz. Bu dönüşümdeki etkili "aracı", fiziksel gözlemden bütünüyle bağımsız olarak yaklaşık 18 asırlık bir tarihe sahiptir. Bu, soyut düşüncenin, yani, matematiğin gelişiminin tarihidir. Bu gelişim-

de itici güç olan ilgi, teorik nosyonların koordinasyonuna ve bu tür nosyonların hâkimiyetinden kaynaklanan teorik inşalara ilgiydi. Yine de, pek çok modern filozof ve bilim adamı, kendilerine bir yol açabilmiş olsalardı, Grekleri, Musevileri ve Müslümanları bu tür faydasız araştırmalardan, hiçbir öngörünün bir tatbikatın hayaletini tahmin edemeyeceği pür soyutlamalardan ayırmaları gerekecekti. Allah'tan ki, atalarına ulaşamadılar.

2.3.7. Newton'cı Tabiat Sistemi'nin insanlığa yaptığı hizmetler hesap edilemez. Bu sistem, Eflatun, Aristo ve Epikür'ün fikirlerini, dikkate değer sayıda gözlemlenebilir olguyu izah ede/bile/n tutarlı bir düşünce şemasına dönüştürecek şekilde bir araya toplar. Böylelikle bu sistem, insanların Tabiat üzerinde yeni bir hâkimiyet kurmalarını mümkün kılmıştır. Ancak, Newton'cı kozmoloji, sonunda çökecekti ve çöktü.

Bu çöküşün hikâyesi, bir yüzyıldan fazla bir zaman dilimine yayılır. Çünkü bu dönemin büyük bir kısmında bilim adamları, Newton'cı fikirlerle uyumlu olmayan bir düşünce yığınına dönüştüğünün, kendi düşüncelerine hâkim olduğunun ve kendi ifade biçimlerini şekillendirdiğinin hiç de farkında değillerdi. Bu hikâye, ışığın dalga teorisiyle başlar ve maddenin dalga teorisiyle sona erer. Ve sonunda bizi, "bu matematiksel dalga-titreşim'i özelliğini gösteren somut gerçekler nelerdir?" felsefî sorusuyla baş başa bırakır.

Bunun ayrıntılı hikâyesi, bu tartışmamızın dışında olan modern fiziğin tarihidir. Newton'cı fiziğin altını çizen en genel nosyonlarla modern fizik arasındaki kontrastı anlamamız istenir bizden yalnızca. Newton'cı fizik, maddenin her bir parçasının müstakil münferitliğine bağlıdır. Bu, yalnızca, tek-biçimli (uniform) uzayın tek mukîmi olan Kâinat'ta olabilir. Ayrıca, yine buna göre taş, geçmişe ya da geleceğe hiçbir atıf yapılmaksızın doğru bir şekilde tasvir edilebilir. Ve mevcut anın içinde tamamıyla oluşan bir şey olarak bütün ve uygun bir şekilde idrak edilebilir.

Modern fiziğin ilerlemesiyle birlikte parça parça dağılan ve çözülen Newton'cı konsept, tam tamına budur. Bu, "basit mekân" ve "haricî ilişkiler" doktrinidir. Haricî ilişkiler konusunda bazı görüş ayrılıkları vardı. Bizzat Newton'ın kendisi, bunları yakın cisimler arasındaki şok ve stres açısından yorumlama temayülü göstermişti. Ancak, Roger Cotes gibi Newton'ın yakın takip-

çileri, buna, belli bir mesafedeki güç nosyonunu ilâve etmişlerdi. Ancak, her iki alternatif de, bütünüyle ve tam olarak şimdi'deki bir olguydu; yani, ister yakın isterse uzak olsun, bu iki madde parçaları arasındaki haricî ilişkiler olgusu. Buna muhalif dahilî ilişkiler doktrini, Newton'cı türden "haricî ilişkiler" varsayımına adapte edilen dil açısından tasvir / tarif edilmesi nedeniyle çarpıtılmıştı. Öyle ki, bu doktrinin, örneğin F. H. Bradley gibi savunucuları, bu tuzağa düştüler. Nasıl ilişkiler, ilişki kurulanların tabiatlarını değiştiriyorsa, aynı şekilde, ilişki kurulan şeylerin de, belli bir ilişkinin tabiatını değiştirdiği unutulmamalıdır. İlişki, evrensel değildir. Bu, ilişki kurulan şeyler gibi, aynı somutluğa sahip bir olgudur. Sonucun etkisinin içkinliği fikri, bu gerçeği ispatlar. Fiziksel işlev görmeler, zihinsel işlev görmeler ve geçmiş'in şimdi ile somut irtibatlılığını ifade eden ve ayrıca münferit olarak ayrı/k olan fiziksel gerçekliklerin somut kompozisyonunu ifade eden bir tabiat doktrini geliştirmek zorundayız.

Modern fizik, *Basit Mekân* doktrinini terk etmiştir. Yıldızlar, gezegenler, madde kümeleri, moleküller, protonlar, elektronlar, enerji miktarları olarak adlandırdığımız fiziksel şeyler / nesneler, büsbütün genişleyen uzay-zaman'daki durumların sürgit değişim halinde olan nesneleri olarak algılanırlar. *Şey*'in olduğu yer olan ortak konuşma'da bir odak bölge vardır. Ancak, onun etkisi, sonsuz uzay ve zaman boşluğunda sonsuz bir hızla kaybolur gider. Elbette ki bu, tabiîdir; ve şeyin bizzat kendisi oraya yerleştirildiği için değiştirilen odak bölge'den sözetmek gerekirse bu, belli amaçlar için bütünüyle uygundur. Ancak, bu tür bir düşünme biçimini daha ileri götürmek için yoğunlaştığımız zaman, zorluklar kendiliğinden sökün etmeye başlıyor. Çünkü fiziğe göre şey, yaptığı şeydir; ve şeyin yaptığı şey, bu farklılaşan / ayrılan etki akımıdır. Yine odak bölge, haricî akım'dan ayrılamaz. Odak bölge, anlık / kendiliğinden bir gerçek olarak algılanmayı şiddetle reddeder. Bu, yalnızca odak bölge'deki üstün hâkimiyeti nedeniyle sözde haricî akım'dan farklılaşan ajitasyon durumudur. Ayrıca, muayyen bir zaman anında bu fiziksel şeylerin varoluşunu tam olarak nasıl ifade edebileceğimiz konusunda tam bir şaşkınlık yaşamaktayız. Çünkü odak bölge'nin içinde ya da dışında olan her anlık nokta-olayda, bu şey'e yüklenilen değişim, başka bir noktadaki şey tarafından gerçekleştirilen

mukabil değişimi önceler; ya da onun ardından vukû bulur. Dolayısıyla, burada söz konusu olan fiziksel şeyin varoluşunun tam örneğini kavramaya teşebbüs ettiğimizde, kendimizi mekânın bir parçasına ya da zamanın bir anına hasredemeyiz. Fiziksel şey, mekânların ve zamanların, söz konusu mekânlardaki ve zamanlardaki şartların belli bir koordinasyonudur; belli bir genel kuralın bir örneğini resmeden bu koordinasyon, matematiksel ilişkiler açısından ifade edilebilirdir. İşte tam bu noktada, temel bir Eflatuncu doktrine geri dönmüş olmaktayız.

Keza, basit mekân'ı inkâr etmekle, uzay-zaman'ın herhangi bir bölgesindeki sonsuz sayıdaki fiziksel şeylerin bir anlamda üst üste geçtiğini itiraf etmek zorunda kalmaktayız. Dolayısıyla, her bir uzay-zaman bölgesindeki fiziksel gerçek, bütün Kâinat'taki fiziksel entitelerin bu bölge için ne anlam ifade ettiğinin bir kompozisyonudur. Ancak, tam bir varoluş, matematiksel formüllerin değil, yalnızca formüllerin bir kompozisyonudur. Bu, formülleri resmeden şeylerin somut bir kompozisyonudur. Burada, niteliksel ve niceliksel elementlerin iç-içe geçmesi durumu söz konusudur. Sözgelişi, canlı bir beden, gıdayı ürettiği zaman, burada karşımıza çıkan gerçek, bir matematiksel formülün bir başka matematiksel formülü üretmesi olamaz. Buradaki gerçek, 2 ile 3'ün toplamının 5 etmesinin, 3 kere 3'ün 9 etmesine benzer bir gerçek olması gibi, ya da 11 sayısının 16 sayısına eşit olması gibi bir gerçek değildir. Bu matematiksel nosyonlardan her biri ispatlanabilir; ama gerçek, formüllerin ispatladığından daha fazlasıdır.

2.3.8. Nihâî problem, tam gerçeği kavrayabilmektir. Böyle bir kavrayışı, ancak gerçekliğin tabiatına dâir temel fikirler açısından şekillendirebiliriz. Burada, felsefenin kucağına atılmış oluyoruz. Yüzyıllarca önce Eflatun, *gerçekte mündemiç* olan yedi ana faktörü öngörmüştü: İdealar, Fiziksel Elementler, "Ruh", Eros, Harmoni, Matematiksel İlişkiler ve Kap. Bütün felsefî sistemler, bu bileşenlerin iç-içe geçmişliğini ifade etme teşebbüsleridir. Bizim modern fikirlerimizi Eflatun'un arkaik düşünceleriyle özdeşleştirmek, elbette ki, gayr-ı ilmî bir çaba olur. Bize göre, her şeyin kendine göre esaslı bir fark/lılığ/ı vardır. Ancak, bu farklılıklar arasında, şimdilerde insan düşüncesi, tabiatın kompozisyonundakine benzer unsurları ifade etme çabası ortaya koyuyor. Ancak,

bu çaba, nadiren olup bitenleri ifade edebiliyor; çoklukla yanlış tasvir ve tarif ediyor ve yanlış ilişkiler kuruyor. Ancak, her zaman aynı cezbedici fenerler, hep olduğu yerde kalıyor. Sistemler, bilimsel ve felsefî sistemler gelir gider. Her sınırlı anlama yöntemi, son noktasına kadar götürülür. Zirve noktasına ulaştığında her sistem, muzafferâne bir başarı elde eder. Düşüş noktasına vardığındaysa, her şeyi engelleyici bir körlük ve körleşme üretir. Anlamada yepyeni üretkenliklere geçişler, muhayyilenin zenginleşmesi için gerekli olan sezgi gücünün yaratıcı derinlerine başvurularak gerçekleştirilebilir. Sonunda - her ne kadar bir son yoksa da- başarılan şey, önümüze büyük imkânlar ve fırsatlar sunan bakışın alanının genişlemesidir. Ancak, bu imkânlar ve fırsatlar azalır da, çoğalır da. Düşünmeyen Tabiat'ta "doğal seçim", "israf"ın bir başka adıdır. Felsefe, artık son hizmetini gerçekleştirmelidir. Yalnızca hayvanî hazla sınırlı kalmayan, onun ötesine geçebilecek değerlere hassas varlıkların yarışının yol açabileceği yıkımdan kaçabilmek için, ne denli zor olsa da, idrâki araştırmalı, idrak gücüne kavuşmanın izini sürmelidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YENİ REFORMASYON

2.4.1. Bu bölümün konusu, dikkatleri bir kontrasta yönlendirerek ortaya konulabilir. Üç yüz yıldan bu yanan Luther ve Kalven'den miras kalan Protestan Hıristiyanlığı'nın -ve Anglikan Çözümü'nün- bizzat onun içinde yeşerdiği kurumsal ve dogmatik formları, adım adım çöküş sinyalleri veriyor. Protestan Hıristiyanlığı'nın dogmaları artık hükümrân değil. Yaşadığı bölünmeler kimseyi ilgilendirmiyor. Kurumları, hayat tarzlarını yönlendirmiyor artık. Sözünü ettiğimiz kontrastın bir yüzü bu.

Öteki yüzü ise şöyle: İnsan hayatında nüfûz edici bir unsur olarak dinî ruh, şimdilerde (Nisan 1931'de), en görkemli zaferlerinden birini elde etti. Hindistan'da yöneticilerle halk arasındaki, türlü ırklar arasındaki, türlü dinler arasındaki, türlü bölgeler arasındaki, türlü sosyal tabakalar arasındaki yüz milyonlarca insanı yok etme tehdidi sunan şiddet ve kargaşa yanlısı güçler, en azından şimdilik, dinî inancın verdiği güçlü ahlâkî otoriteyle hareket eden ve harekete geçen iki büyük insan, Mahatma Gandi ile Hindistan Valisi Lord Irwin tarafından durduruldular.

Belki başarısız olacaklar. Ama 2.000 yıldan fazla bir süredir, insanlığın en bilge kişileri, dinî inancın, dünyanın düzeninin temeli olduğunu ilan etmiş-

lerdi. Bu olay, kaba güçlere rağmen, böylesi bir harmoniyi, ancak böyle bir inançla sağlayabilmenin mümkün olduğunu gösterdi. İşte bu, iddia ediyorum ki, Pelagius ve Aziz Augustine'in çağlarından yedi asır önce Eflatun'un geliştirdiği İlâhî Lütuf doktrinin apaşikâr bir örneğidir.

Ama şiddetin Gandi ile Vali tarafından dramatik bir şekilde durdurulması, Hindistan'daki, İngiltere'deki, Avrupa'daki, Amerika'daki milyonlarca sayısız insanın verdiği etkili cevabın ürünüydü; işte bu, dinî hassasiyetin, yani ilâhî inanca gösterilen bağlılığın, insanların zihinlerinde ve vicdanlarında eski gücünden daha esaslı bir güce sahip olduğuna şehâdet eder. Bu etkili cevapta, İngiliz İmparatorluğu'nun ve daha da önemlisi, çok daha uzak bir yer olmasına rağmen Amerika Birleşik Devletleri'nin Protestan nüfuslarının, bu süreci destekleyici kendi rollerini oynamalarının da katkısı oldu. Şu an, tarihin seyrüseferinin, dinî sağduyudan kaynaklanan serinkanlı mâkuliyetine bağlı olarak geliştiği ve gerçekleştiği bir zaman diliminde yaşıyoruz. İlk zafer halihazırda kazanılmıştır.

Çöküş ve diriliş kontrastı söz konusudur. Neyin çöktüğünü, neyin dirildiğini tahmin edebilmek zorundayız. Benim tezim, yeni bir Reformasyon'un hızla gelişmekte olduğu şeklindedir. Bu, *yeniden*-şekillenmedir; bunun ortaya çıkışının, olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu, büyük ölçüde, görece, az sayıda kişinin ve özellikle de Protestan din adamlarının liderlerinin eylemlerine bağlı olacaktır.

Ben, ayrıntılandırılmış inanç kimliğinin elde edilebileceğinin, hatta bunun arzulanabilir bir şey olduğunun mümkün olduğuna inanmıyorum. Ama metafizik öngörüde sergilenen vurgu farklılıklarından ve tarihsel olaylara saygı duyan sempatik sezgi farklılıklarından kaynaklanan, kozmolojik tasavvurumuzun gerektirdiği bir tamamlanma / kemâl noktası olarak nihâî ilâhî içkinlik tema'sını örneklemek için seçtiğimiz samîmî insanî tecrübe ve genel tarihteki müşterek unsurlarla ortak bir anlaşmaya ulaşmak için inanç çeşitliliklerinin arasında böyle bir kimliğin gerçekleştirilmesi mümkündür. Başka bir deyişle, çeşitli izah edici formüller konusunda bir anlaşmaya varamasak da, dinî hakîkatlerin niteliksel yönleri konusunda ve bunların metafizik teoride genel koordinasyon biçimleri konusunda anlaşabiliriz.

Bununla birlikte, sorun, bu kısa giriş'te açıklandığı kadar basit değildir. Çünkü burada, karmaşık ve çok yönlü bir konuyla karşı karşıyayız. Bu bizim en derin sezgilerimizi harmonize eden kavrayış biçimleri geliştirmekten oluşur. Düşünce formüllerine ve davranış biçimlerine verdiğimiz duygusal cevaplardan oluşur. Amaçlarımızın yöneliminden ve davranış değişikliklerimizden oluşur. İnsan tecrübesinin her yönüne nüfûz eder. Dinî problemler söz konusu olduğunda, basit çözümler sahte çözümlerdir. Çünkü bütün bu çözümler, geçip gidenlerin şöyle bir bakarak okuyabilmesi için yazılır. Ama artık o, yazanın söylediği şey değildir.

Zira din, kişisel sezgi gücümüzün kâinatın nihâî sırrına dahil olması nedeniyle amaç ve duygu tepkilerimizle ilgilenir. O yüzden, dinî problemler söz konusu olduğunda, asla basit çözümler postula etmeye kalkışmamalıyız. Tarihin ve sağduyunun tanıklığı, sistematik formülasyonların, kudretli vurgu, arınma ve istikrar motorları olduğunu söyler bize. Eğer derinlikli çözümler arayışına girilmemiş olsaydı, Hıristiyanlık, çok daha uzun bir zaman öncesinden, Levanten ve Avrupalı entelektüel hareketin çabalarının yanı sıra, başından bu yana bir şekilde varlığını sürdüren kör hurafeler nedeniyle içinden çıkamayacağı bir bataklığa saplanmış olacaktı. Bu yeni Reformasyon hareketi, doğru (accurate = tutarlı) bir teoloji sistemi kurmak için harekete geçirilen Aklın bir teşebbüsüdür. Gerçekten de, bu rasyonalleştirme çabasının ortadan kaybolduğu belli bölgelerde din, başarısızlık girdabına yakalanarak bitap düşmüştür.

2.4.2. 18. ve 19. yüzyıllarda liberal din adamlarının ve dindarların sistematik teolojiye yaptıkları saldırı, bütünüyle yanlış bir anlamadan kaynaklanıyordu. Onlar böyle yapmakla, hurafelerin yol açtığı vahşî duygulara karşı ana korunağı ve sığınağı kaldırıp atıyorlardı. Medenîleşmiş bir din, insanlık tarihinin büyük dönemlerinde son derece etkili olan metafizik sezgiler konusunda geliştirilen medenileşmiş rasyonel eleştiriden kaynaklanan bu duyguların tabiî olarak olgunlaştırılmasını amaçlar. Tarihe başvurmak, kendi münferit varoluşumuzdaki ani belirginliklerin ötesindeki kazanımların zirvesine ulaşmayı talep etmektir. Bu, aynı zamanda, otoriteye başvurmaktır. Akla başvurmak, bütün otoritelerin mutlaka bağlı olması gereken evrensel ve fakat bir di-

ğerine karşı münferit olan nihâî hükme / karara başvurmaktır. Tarih şimdiye kadar, evet tam olarak şimdiye kadar, belli oranda bir yorum sunduğu için otoriteye sahip olmuştur.

Dolayısıyla, sistematik düşünceye saldırı, uygarlığa ihanettir. Yine de, modern mantalitemizin temellerini atan -örneğin John Locke gibi- büyük kafalar, her ne kadar kendi tutumlarını yaslandırmaları gereken temelleri kısmen yanlış anlamış olsalar da, geleneksel dogmatik teolojiye soğuk bakmalarının bir gerekçesi vardı. Bu büyük düşünürlerin gerçek düşmanları, aynı ölçüde ve güçle Teoloji'ye de, Bilim'e de, Metafizik'e de bulaşan dogmatik nihâîlik doktriniydi. Greklerden günümüze gelinceye kadar rasyonel düşüncenin metodolojisi, bu temel yanlış anlama nedeniyle iptal edilmiş, hükümsüz kılınmıştı. Bu büyük yanlışlıklar, yalnızca dinî düşünceyle sınırlı değildir. Her yere, her düşünce sistemine bulaşmıştır. Bunların total etkisi, her çağda, dogmatik bir nihâîlik duygusu geliştirmek ve yaymak olmuştur. Kesinlik vurgusu, son derece yanlış bir yere yapılagelmiştir. Aynı şey, dogmatik red için de geçerlidir.

Eleştirel düşüncenin başlangıcından itibaren, kesin bilgi'nin kuşku duyduğu konularla, yalnızca belirsiz görüşlerin mevcut olduğu konular arasında bir ayırım yapıldığını görüyoruz. Apaşikâr bir şekilde geliştirilen bu ayırımın şafağı, modern mantalitenin şafağıdır. Bu, eleştiriyi getirmiştir. Böyle bir nosyonu, İncil'in herhangi bir kitabında (Baplarında) ya da Yehova'nın zihninde yahut da O'na inanan ve ibadet edenlerin herhangi birinin zihninde görebilmek çok zordu/r. Ancak, bu yeni ayırımın ilk etkisi, ne yazık ki, büyük bir talihsizlik olmuştu. Zira bu ayırım son derece basit ve aptalca bir ayırımdı ve kesinliğin alanı da yanlış anlaşılmıştı. Bu nedenledir ki, mesela Eflatun'u, o ilerlemiş yaşına rağmen dinî kovuşturmaları savunurken ve kendisini de konunun ehemmiyetini ve kendi ispatlarının kesinliğini haklılaştırmaya çalışırken görüyoruz.

Sistematik teolojinin gelişimine, en derin ve en kalıcı sezgilerimizin linguistik ifadeyle ilişkisinin eleştirel bir şekilde anlama çabasının eşlik etmesi gerektiğini öne sürüyorum. Dil, pratik fiillerin insana verdiği heyecana bir tepki olarak geliştirilmişti. Dil, öne çıkan olgularla (hakîkatlerle) ilgilenir. Bu olgular, ani amaçlı eyleme yol açan duygusal tepki görüşüyle birlikte, bilincin

ayrıntılı bir şekilde incelenmesi için ele geçirilen olgulardır. Bu öne çıkan olgular, -kaplan'ın, el çırpmanın, şimşek çakmasının ya da acının verdiği spazmın tezahür etmesi gibi- değişken olgulardır; duyu organlarımız aracılığıyla tecrübelerimize giren olgular ve dolaysıyla, tecrübenin kökeni olan, verileri ilgilendiren duyumcu teorinin geliştirilmesi vs.

Ancak, öne çıkan olgular, aslında, yapay ve sahte gerçeklerdir. Yapay oldukları için sürekli değişirler, değişim gösterirler. Değiştikleri için de bilinçli bir ayırıma girerler ve giderler.

Öte yandan, bilincin kıyılarında meskûn ve aslında tecrübemizi niteliklendiren / anlamlandıran yaşadıklarımız içindeki diğer unsurlar da vardır. Bu öteki gerçekler konusuna girecek olursak... Işık saçan şey, olgular değil, bizatihî bizim bilincimizdir. Onlar, her zaman, güvenlikli bir şekilde orada mevcutturlar, nadiren ayırıma tabi tutulurlar ama kaçınılmazdırlar. Mesela, saniyenin çeyrek miktarı kadarlık bir anlık geçmişimizden türeyen an'ı gözden geçirelim. Biz, bu an'la sürekli bir süreklilik halinde beraberiz; tıpkı onun gibiyiz; etkili tonunu beklemeye koyulmakta ve sunduğu verilerden keyif almaktayız. Ama yine de, onu değiştirmekte, amaçlarını dönüştürmekte, tonunu değişime tabi tutmakta verilerini yeni unsurlarla yeniden-koşullandırmakta ve yeniden-şekillendirmekteyiz.

İşte biz, bu geçmişi bir perspektife dönüştürürüz; ama yine de bu geçmiş, bizim şimdi'yi gerçekleştirme an'ımızın temeli olmayı sürdürür. Ondan farklıyızdır; ama yine de, münferit kimliğimizi onunla birlikte korur ve sürdürürüz. İşte bu, kişisel kimliğin sırrıdır, geçmiş'in şimdi'de içkinliğinin sırrıdır, geçişkenliğin sırrıdır. Bütün bilimlerimiz, bütün izâhatlarımız, bu türeme (derivation) tecrübesinden türeyen kavramları gerektirir. Bu tür sezgiler konusunda dil, hususiyle yetersizdir. Bizim tahlil ve ifade gücümüz, bilincimizle birlikte yanıp sönmeye, kımıldamaya başlar. İçinde açık ayırımın olduğu, ötesinde ise yalnızca karanlığın hüküm sürdüğü insan bilincinin kesin bir alanı olduğu doğru değildir. Tecrübenin unsurlarının, bilinçteki açıklıkla / berraklıkla orantılı olarak önem arzettiği de doğru değildir.

Tarihe başvurmak, insan tecrübesinin bu karmaşık özelliği nedeniyle önem kazanır. Keza, metafizik ve teoloji de aynı şeyi gerektirir. Zorunlu delil,

belli bir dönemde açık görüşlü birkaç kişinin (dâhinin) çabalarıyla ulaşılan yalnızca doğrudan içe-bakış (introspection) fiilleriyle kazanılmaz. Eğer, unutma seli insanın hafızasını silip süpürürse, biz, örneğin, çarpım tablosunu bu içe-bakış yöntemiyle yeniden keşfedebiliriz. Ama daha fazlasını değil. Dünyanın her bir çağında, insanların eylemleri ve duyguları, içgüdüleri ve amaçları yorumlamaları, tecrübelerinin fasılaları konusun/d/a ışık tutar. Yaşama, eyleme ve hissetmenin ne anlama geldiğine ilişkin yapılan izahlar, çağdan çağa farklılaşır. Bu tarihsel delilin ayırımı, beğeniye, mantıksal analize ve tümevarımsal ihtimâliyata dayalı bir eleştiri gerektirir.

Eleştirinin bu iki temeli, eleştirel ve mantıksal eleştiri, tarihsel dönemlerin -birini diğeriyle- kıyaslama konusunda nihâî akıl kararı'nda bir araya gelirler. Her çağ, şeylerin tabiatının gizli karakteri olarak kendi mesajını depolar: Medeniyetler, yalnızca medenîleşmiş insanlar tarafından anlaşılabilir. Ve medenî insanlar, buna mâlik ve sahiptirler. Medeniyetleri anlama çabamız, tabiatımızı ilgilendiren hakîkatleri açığa çıkarır, ifşa eder. Büyük dramatik trajedilerin, izleyicilerin önünde sahneye konulmadan önce, tutkulardan arınmak amacıyla sahnelendiği rivayet edilmiştir. Tıpkı bunun gibi, büyük tarih dönemleri, bir aydınlanma olarak sahnelenir. Böylelikle kendimizi kendimize ifşâ ederler.

2.4.3. Hıristiyanlık, ilk İbranî peygamberlerinden ve tarihçilerinden Batı teolojisinin Aziz Augustine tarafından istikrara kavuşturulmasına kadar geçen yaklaşık on iki asırlık dönemde düzensiz olarak yayılan belli tarihî vakaların ehemmiyetinin yoğun olarak araştırılması üzerinde kendisini temellendirir. Bu hikâye, peygamberlerin Filistin'inden Eflatun'un Atina'sına kadar Doğu Akdeniz'in kıyılarında gezinir durur. Galilee'de ve Kudüs'te zirveye çıkar: Ana ilgileri, Antakya, Efes, Mısır, Roma, Konstantinopol ve Afrika arasında yanar söner. Aziz Auguistine, 430 yılında Hippo'da öldüğü zaman, Avrupalı ırkların dini, ana hatlarıyla belirginleşmişti. Farklı formlar [ve yorumlar] konusundaki bütün kapasitesi, artık bunun içinde mündemiçti. Papalık Kilisesi, Şark Kilisesi, Wyclife ve Huss, Luther ve Kalven, Başpiskopos Cranmer, Jonathan Edwards ve John Wesley, Erasmus, Ignatius Loyola, Socinian'lar [Socinus'un izinden gidenler: İsa-Mesih'in Tanrı olduğunu

inancını, Teslis'i ve ilk günah teorisinin reddedenler], George Fox ve Vatikan Konsili, aynı ölçüde ve eşit hakla tarihe başvurabilirlerdi artık. Bu başvurudan çıkarılabilecek sonuç, seçiminize rehberlik eden değer-yargılarınıza ve tutarlı bir teoloji nosyonlarınızı dikte eden metafiziksel varsayımlarınıza bağlıdır. Daha önceki zaman dilimlerinde Akdeniz'in kıyılarında büyük şahsiyetlerin ve büyük durumların etkin bir şekilde yaptıkları gibi, tarihe yapılan bu başvuru, aslında, eylemlere, düşüncelere, duygulara ve kurumlara yapılan bir başvurudur.

Tarihe yapılan bu başvuruda, dışardan / sonradan yazılan İncil'lerle ilintilendirildikleri olaylar arasındaki zaman boşluklarını mutlaka hatırlamalıyız: Örneğin, İnciller'de verilen bilgiler ve aktarılan olaylardaki tutarsızlıklar, bir dilden başka bir dile yapılan gelenek tercümeleri, şüpheli pasajlar... Ayrıca, doğrudan tarihsel delile karşı gösterilen kayıtsızlıklar; özellikle de, Rabblerini [İsa-Mesih'i] gören havarilerin yanına gelmesi beklenirken Arabistan'da kaybolan Aziz Pavlus'un hayat hikâyesindeki tutarsızlıklara gösterilen kayıtsızlıklar... Hakkında kütüphaneler dolusu kitaplar yazılan bu son noktaları, herhangi bir modern din reformasyonu teşebbüsünün her şeyden önce, bütün bir döneme yayılan ahlâkî ve metafizik sezgiler üzerinde yoğunlaşması gerektiği şeklindeki sorgulanmaksızın kabul edilen bu hayatî sonuca dikkat çekmek için zikrediyorum. Kaldı ki, bu sonuç, modern düşüncede artık vakâ-i âdiye'den olarak kabul edilen bir sonuçtur.

Bu geniş tarih diliminin literatürü konusundaki uzmanlık eksikliğimden kaynaklanan çekingenlik nedeniyle, bugün bile, bu başvurudan çıkarılacak derslere yeniden başvurmak için uygun bir yer ve zaman olduğunu düşünüyorum. Bu bölümde, bütünüyle genel ilkelerle ilgileneceğim. Yeniden-inşanın ayrıntıları konusunda varacağım kişisel sonuçlar, ilmî bir araştırmaya atfedilebilecek hiçbir öneme sahip olmayacaktır. Ayrıca, tam bir içtenlikle konuşmak gerekirse, bu dönemde vukû bulan olayların hiç birini, başka yerlerde vukû bulan benzer olaylardan ölçek olarak farklı olabilecek bir yere yerleştiremem. Bununla birlikte, dönemin zirve noktalarının, modern uygarlığın gelişmesini mümkün kılan ahlâkî ve entelektüel kurumların ifadesindeki büyük ilerlemeler olduğunu düşünüyorum.

Bir bütün olarak bu dönem, barbarizmle başlar ve başarısızlıkla sona erer. Başarısızlık, barbar unsurların ve entelektüel kavrayıştaki eksikliklerin ortadan kaldırılamaması, ama hem Ortodoks hem de heretik Hıristiyan teolojisinin çeşitli formülasyonlarındaki zorunlu unsurlara dokunulmadan bırakılması gerçeğinden oluşur. Ayrıca, bu bağlamda, daha sonraki Protestan Reformasyonu, Katolik teolojiyi hiçbir şekilde düzeltme yoluna gitmediği için daha büyük bir başarısızlıktı. Belki de Quaker'lar, bunun küçük bir istisnasını oluştururlar. Ama [Quaker'ların önde gelen temsilcilerinden] George Fox, Luther'in çağından sonraki yüzyılda yaşamıştı. Bu başarısızlıklar meselesi, Hıristiyanlık'ın trajik tarihidir.

2.4.4. Bütün bu dönem boyunca, teolojik dili kullanmak gerekirse, üç aşamalı bir ilham kaynağı oluşturan üç zirve olduğunu düşünüyorum: Kâfî derecede ahlâkî bir düşünce arkaplanına sahip olan birinci ve ikinci evreler, esas itibariyle entelektüeldi. Din'in itici / sürükleyici gücünü oluşturan orta evre ise, tekil bir güzelliği yetkin bir şekilde ifade edebilmeyi mümkün kılacak kadar entelektüel kavrayışa sahip olan ve esas itibariyle kendisini sezgisel kavrayış alanında ifade eden bir evredir. Bu üç evre, bir entelektüel keşif, ardından bir örnekleme çabası ve son olarak da metafizik bir yorum olarak iç-içe geçmiştir.

İlk evre, Eflatun'un hayatının sonlarına doğru yayımladığı[13] son eseri tarafından teşekkül ettirilmiştir. Buna göre, dünyadaki ilâhî unsur, zor kullanıcı bir aracı olarak değil, ikna edici bir aracı olarak idrak edilir. Bu doktrin, dinler tarihindeki en büyük entelektüel keşiflerden biri olarak görülmelidir. Her ne kadar, metafizik teorisinin diğer bölümüyle sistematik olarak koordine etmeyi başaramamışsa da, bu doktrin ilk kez Eflatun tarafından telaffuz edilmiştir. Gerçekten de Eflatun, sistematikleştirme girişimlerinde her zaman başarısız olmuş, ama metafiziksel sezgi derinliği göstermede ise her zaman başarılı olmuştur. Yani büyük bir metafizikçi, ama zayıf bir sistematik düşünürle karşı karşıyayız.

O zaman da, şimdi de hâkim olan alternatif doktrin ise, şimşekler çaktıran zor kullanıcı nihâî güç/leri ya pek çok tanrıda ya da tek bir Tanrı'da gö-

---

13. Krş.: *The Sophist* ve *The Timaeus*.

rür. Üstün zorlama gücü ve "aracı" (agency) olarak bu Tanrı doktrininin metafizik Yüceltilmesi (süblimasyonu) yoluyla bu "güç", Kâdir-i Mutlak gücüyle bütün türemiş dünyayı tanzim eden üstün bir gerçekliğe dönüştürülmüştür. Eflatun, bu iki farklı idrak arasında tutarsız bir şekilde gidip gelmiştir. Ama son kertede, yeterince izah etmeksizin, ideallerin dünyada etkin olmasını ve düzen formlarının evrilerek gelişmesini sağlayan ikna edici ilâhî güç doktrinini telaffuz eder.

Hıristiyanlık dinine göre ikinci evre, dinî tarihteki yegâne üstün andır. Hıristiyanlığın özü, Tanrı'nın mahiyetinin bir "kelâm"ı ve dünyadaki "aracı"sı olarak İsa-Mesih'in hayatına müracaattan ibarettir. Hıristiyanlığın tarihi konusundaki tarihsel kayıtlar, dağınık, tutarsız ve muğlaktır. Bu tarihsel olgunun en muhtemel hikâyesinin en uygun yeniden-inşası konusunda bir fikir beyan etmek benim için gerekli değildir. Bu kitapta böyle bir şey, anlamsız, hiçbir kıymet-i harbiyesi olmayacak ve bütünüyle yersiz kaçacaktır. Ancak, tarihsel kayıtlardaki unsurların, insanın tabiatındaki en iyi cevapları gün ışığına çıkardığı konusunda hiç kuşku yoktur. Anne, Çocuk ve Yiyecek: Barış, sevgi ve sempati mesajı veren sıradan, yersiz yurtsuz, fedakâr bir insan: Barış, sevgi ve sempati mesajları veren bir insan: Acı çeken, ıstırap çeken, hayat aktıkça şefkat ve merhamet öğütleyen, ama nihâî bir ümitsizlikle karşı karşıya kalan bir insan: Ve kesin zaferin verdiği otoriteyle Bütün'ü gerçekleştiren bir insan.

Daha fazla derine dalmaya gerek yok artık. Hıristiyanlığın gücünün, Eflatun'un teori'de öngördüğü şeyin Hıristiyanlık'ta tatbikattaki vahyî temelinde gizli olduğundan kuşku duyulabilir mi?

Üçüncü evre de, yine entelektüel bir evredir. Hıristiyan teolojisinin teşekkülü, temelde İskenderiye ve Antakya'daki düşünce okulları aracılığıyla birinci dönemde gerçekleştirilmiştir. Bu düşünürlerin dünya düşüncesine yaptıkları katkının orijinalliği ve değeri, büyük ölçüde gözardı edilmiştir. Bu, kısmen bu düşünürlerin hatasıdır. Çünkü bu düşünürler, bir zamanlar azizlere bahşedilen inancı yalnızca açıkladıklarını ilan etmekte ısrarcıydılar. Oysa, kendilerine oldukça özel bir formda sunulmasına rağmen, gerçekte onlar, temel metafizik bir problemin çözümünden sonra kem küm edip durmayı sürdürdüler.

Bu Hıristiyan teologlar, Eflatun'a dayanan temel bir metafizik doktrini düzelten yegâne düşünürler olma ayrıcalığına sahiptiler. Hıristiyan teolojisinin bu döneminin, Eflatuncu bir teoloji olduğu doğrudur. Ancak, heretik [Hıristiyanlığın temel "vahyî" doktrinlerine aykırı] doktrinlerin ve Hıristiyan teolojisinin en zayıf yanının kökeninin Eflatun olduğu da doğrudur. Eflatun, Tanrı'nın Dünya ile ilişkisini ve Dünya'nın Tanrı'nın tabiatındaki İdealarla ilişkisini ifade etme problemiyle karşı karşıya kaldığı zaman, kendisinin cevabı, yalnızca dramatik bir yapmacıklıkla verilmiş bir cevap olmuştu. Eflatun, Tanrı'yı, ilâhî cevherde onları içermekle fikirlere hayat ve hareket veren olarak gördükten sonra Dünya'ya döndüğü zaman, dünyada yalnızca ikincil vekil'ler / ikame'ler bulacaktır, asla orijinaller değil. Eflatun'a göre, Dünya'nın türemiş, ikinci dereceden Tanrı'sı vardır; bu, yalnızca bir İkon'dur, yani bir "imaj". Ayrıca Eflatun, Dünya'daki ide'lere (idealar = "fikirler") baktığında, bulabildiği şey yalnızca taklitlerdir (imitasyonlar). Dolayısıyla, Eflatun'a göre Dünya, yalnızca Tanrı "imaj"ını ve kendi idelerinin taklitlerini içerir, asla Tanrı'yı ve kendi idelerini değil.

Geçici dünya ile Tanrı'nın ebedî mahiyeti arasındaki bu boşluk için Eflatun'un kendine özgü nedenleri vardır. Eflatun, her ne kadar yalnızca en zayıf çözümü geliştirmiş olsa da, başa çıkılması hakîkaten zor olan güçlüklerden kaçınır. Oysa metafiziğin gerektirdiği şey, Kâinat'la birlik içinde olma fikrine uygun münferitlerin çoğulluğunu [vahdetlerin kesretini] ispatlayan ve Tanrı ile birlik içinde bir dünya idrâkiyle birlikte Dünya ile birlik içinde bir Tanrı idrâki sunan bir çözümdür. Makul, tutarlı bir doktrin, ayrıca, mahiyetindeki konumu sebebiyle Tanrı'nın mahiyetindeki İdeallerin nasıl anlaşılacağı fikrini ve böylelikle de yaratıcı ilerlemedeki ikna edici unsurları gerektirir. Eflatun, doktrinini geliştirirken, bizzat kendi iradesiyle [kendi iradesini eksene alarak] Tanrı'dan gelen bu sudûr'lara [derivations = türemişliklere] dayanmıştı. Oysa metafizik, Tanrı'nın Dünya ile ilişkisinin, iradenin arazlarının [arızî özelliklerinin] ötesine gitmesi; ve bu ilişkinin, Tanrı'nın mahiyetinin ve Dünya'nın tabiatının zorunlulukları üzerine kurulması gerektiğini talep eder.

Bu problemler, Hıristiyan teologların önüne, son derece hususî formlarda gelmişti. Tanrı'nın mahiyetini mutlaka hesaba katmak, incelemek zorunda

olduklarını anlamışlardı. Bu bağlamda, her ne kadar tarihsel olarak heterodoks Hıristiyanlık olarak görülmüşse de, sudûr teorisinin (türemiş İmge'nin) söz konusu olduğu Aryüsçü çözümün Ortodoks Eflatunculuk olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Her bir bileşen'in izah edilmeksizin İlâhî özellikler taşıdığına inanılan Tanrı'nın mahiyetinin çoğulluğu şeklinde özetlenen bu kabul edilmiş çözüm, ilâhî mâhiyetteki karşılıklı içkinlik doktrinini içerir. Burada, bu orijinal çoğulluk varsayımının doğruluğu [doğru olup olmadığı] konusunda bir hüküm vermek gibi bir işe soyunmak istemiyorum.

Keza teologlar, aynı zamanda, bir de İsa-Mesih'in kişiliği doktrini inşa etmek zorundaydılar. Yine teologlar, insan kişiliğinde mukabil [ilâhî] yansımaların [imitasyonların] söz konusu olduğunu varsayan, insan ferdi'nin ilâhî ferd'le irtibatlılığı doktrinini reddetmişlerdi. İsa-Mesih'in tek kişiliğindeki Tanrı'nın doğrudan içkinliği fikrini kabul etmişlerdi. Ayrıca, Tanrı'nın, genel olarak Dünya'da da bir şekilde doğrudan içkin olduğuna karar vermişlerdi. Bu, Hıristiyan teologların geliştirdikleri Teslis'in üçüncü kişisi doktriniydi. Burada, onların teolojilerinin ayrıntıları konusunda, mesela, Teslis doktrini hakkında bir yargı/lama/da bulunmuyorum. Benim dikkat çekmek istediğim nokta şu: Eflatun'un ikincil imgeler ve taklitler çözümünün yerine, Hıristiyan teologlar, doğrudan içkinlik doktrinini ikame etmek istediler. İşte bu anlamda, metafizik bir keşif yapmış oldular. Tanrı'nın ikna edici "aracı"lığı rolüne rasyonel bir izah getirebilmek için Eflatuncu metafiziğin hangi yönde ve nasıl geliştirilmesi gerektiğine işaret ettiler.

Ne yazık ki, teologlar, bu düşünsel ilerlemeyi, genel bir metafiziğe dönüştürmeyi hiçbir zaman başaramadılar. Bu noktada durulmuş olmasının nedeni, bir başka talihsiz varsayımdı: [Buna göre] Tanrı'nın mahiyeti, bu zamansal / geçici (temporal) dünyadaki münferit şeylere tatbik edilen bütün metafizik kategorilerden muaftı [muaf olmak zorundaydı]. Bu Tanrı konsepti, Tanrı'nın barbar kökeninden kurtarılarak [güya] ulvîleştirilmesi kaygısıyla geliştirilmişti. Bu Tanrı konsepti, erken Mısırlıların tüm Dünya'ya karşı ya da Mezopotamya krallarının kendilerine tâbî olan halklara karşı takındıkları tavra ve benimsedikleri duruşa benzer bir Tanrı konseptiydi. Nihâî metafizik ulvîleştirmede Bu Tanrı, [güya] mutlak, Kadir-i Mutlak ve bütün varlıklar için her şeyi bilen ye-

gâne kaynak haline dönüştürülmüştü; çünkü Tanrı'nın bizzat kendi varlığı, kendisi dışındaki hiçbir şeyle ilişki içinde olmamasını gerektiriyordu. İçsel olarak bütün, her bakımdan tamam bir varlıktı. Oysa böylesi bir Tanrı idrâki, Eflatuncu bağımlı türemişlikler (sudûr) doktrinine tastamam uyan bir idrakti. Dur durak bilmeyen gidip gelmelerden, dalgalanmalardan ve çalkalanmalardan sonra son olarak Tanrı'nın içkinliği konusunda ısrarlı olunması, erken Hıristiyan çağların teologları adına güzel bir metafizik muhayyile çabasıydı. Ancak, genel Tanrı konseptleri, daha fazla genelleştirme çabalarını durdurmuştu. Bizatihî kendileri aracılığıyla Tanrı'yı yorumladıkları metafizik kategoriler açısından Dünya'yı algılama çabası içine girmemişlerdi. Yine Dünya'ya tatbik ettikleri metafizik kategoriler açısından Tanrı'yı algılama çabası içine de girmemişlerdi. Onlara göre Tanrı, ziyadesiyle gerçek; Dünya ise türemiş olmaklığı bakımından gerçekti. Tanrı, Dünya için gerekliydi; ama Dünya, Tanrı için gerekli değildi. Dolayısıyla, Tanrı ile Dünya arasında bir uçurum vardı.

Uçurumun en kötü tarafı, uçurumun öte yakasında neler olup bittiğini bilmenin çok zor olmasıdır. Bu, Geleneksel teolojinin Tanrı'sının kaderi olmuştur. Tanrı'nın varlığına ilişkin delilleri zamansal / geçici dünyamızdan yalnızca mistisizmin uzun süren boyun eğdirme tecrübelerine başvurarak toplayabiliriz. Vukûfiyetle izah edilememiş Kâdir-i Mutlak inancının en kötü yanı ise, bunun, her olaya ilişkin her bir ayrıntının sorumluluğunu üstlenmekle birlikte gerçekleşmiş olmasıdır. Bu konu, bütün boyutlarıyla Hume tarafından ünlü *Diyaloglar*'ında tartışılmıştır.

2.4.5. Protestan teolojisinin, bir temeli olarak, çeşitlilikleri arasında bütünlüğünü kavrayacak bir Kâinat yorumu geliştirmesi gerektiğini düşünüyorum. Gerçekleştirilmesi arzulanan yorum, görünüşteki tutarsızlıkların uzlaştırılması çabasıdır. Fakat bu tutarsızlıklar yalnızca farazî değildir. Bunlar, tarihin sahnesindedir; hiç kuşkulanılmadan ve yorum iddiasında bulunarak varlıklarını sürdürüyorlar. Bunlar, halkın gözünde Hıristiyanlığın Kurucusu'nda gerçekleşmiş ebedî ideallerin ikna ediciliğinin örneği olarak; ve gelip geçen ama yine de bir olgu şeklinde varolan fiziksel tabiatın zorlayıcı gücü olarak ve o zaman da şimdi de yalnızca bir düş olan tıpkı Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi sosyal bütünleşmeye doğru gerçekleştirilmiş bir itkinin zorlayıcı

güçleri olarak mevcudiyetlerini devam ettiriyorlar. Tabiat sürekli değişir ama yine de varlığını sürdürür. İdealler, kendilerinin zamanlar-üstü ve zamanlar-ötesi olduklarını ilan ederler, ama yine de yanıp sönen ışık gibi devam edip giderler.

Anlamsız bir zor kullanmanın yol açtığı çatışmalar üzerine kurulan bir dünyada, medeniyetin yükselişi ve bizzat hayatın narinliği, kudsîliği hakkında rasyonel bir anlama çabası geliştirmek felsefî teolojinin işidir. Teolojinin büyük ölçüde başarısız olduğu inancımı bu kitapta gizlemeyeceğim. Mutlak despot nosyonu, yolu kesmiştir. İlâhî Lütuf doktrini aşağılanmıştır ve İntikam doktrinlerinin çoğu zalimcedir. Son iki yüzyıldan bu yana liberal teolojinin kusuru, "insanlar kiliseye neden geleneksel şekillerde gitmelidir?" şeklindeki önemsiz nedenler önermekle kendisini sınırlamış olmasıdır.

İncil'in son kitabında yer alan barbar unsurlar, Hıristiyan idrâkini iptal etmesine rağmen, hâlâ korunuyor. Bizzat bu örnekler ve bunların dinî hissiyat üzerindeki etkileri bir tarafa bırakılacak olursa, bu kitap, İncil'in King James tercümesindeki haliyle imajinatif edebiyatın en nefis örneklerinden biridir. Ayrıca, kökeni ister Hıristiyan isterse Yahudi olsun, tarihsel bir doküman olarak Hıristiyan dini teşekkül sürecindeyken hâkim olan düşünce akımlarının anlaşılmasında paha biçilmez bir değere sahiptir. Son olarak bu kitap, daha dikkat çekerek ve daha canlı bir şekilde İncillerdekiler de dahil Eski ve Yeni Ahit'teki fikirleri yalnızca beyan eder. Bununla birlikte, Atinalıların medeniyet ideallerinin tasvirini yapan Pericles'in o ünlü konuşması ihmal edilmesine rağmen, bu kitabın, dinî duyarlığın teşekkülü için korunmuş olmasını düşünmek şoke edicidir. Burada savunduğum şey, dinî literatürün otorite olarak kabul edilen bu metninin son kitabındaki Aziz John'un Vahiy Kitabı'nın yerine, Pericles'in Atinalılara yaptığı konuşmanın Thucydides tarafından kaleme alınan imajinatif metnin yerleştirilmesiyle sembolik olarak iyi izah edilebilir. Bunların ikisi de tarih değildir. St. John böyle bir vahyi almamıştı, Pericles de böyle bir konuşma yapmamıştı!

2.4.6. Burada, geriye tartışılacak son mesele kalmış oldu: Birbirinden farklı pek çok yorum arasında, bugün, dinî düşüncenin liderlerinin Hıristiyan geleneği, özellikle de tarihsel kökenleri üzerinde yoğunlaşmalarının önemine

vurgu yapmak istiyorum. Elbette ki, muhafazakâr düşünce okulları açısından benim bu önerim, gereksiz ve hatta mahzurlu görülecektir. Ancak, daha radikal okulların neden geçmişe başvurmaktan bütünüyle vazgeçmeleri, çağdaş dünya ve çağdaş örnekler üzerinde yoğunlaşmaları gerektiği bir tartışma konusudur. Bu soruya verilebilecek özet cevap şu olabilir: Geleneğe başvuru, eğer samimiyetle, yan çizmeden yapılırsa, bunun halk üzerinde kazandıracağı etki olağanüstü olacaktır.

Medeniyet, dört temel unsurdan oluşur: 1-Davranış Biçimleri; 2-Duygu Biçimleri; 3-İnanç Biçimleri ve 4-Teknolojiler. Her ne kadar bu dört unsur da birbiriyle etkileşim halinde olsalar da, biz, konumuzun ötesine taştığı için teknolojileri bir kenara bırakabiliriz. Keza, davranış biçimleri de, uzun vadede, duygu ve inanç biçimleri tarafından ya desteklenir ya da değiştirilirler. Duygu ve inanç üzerinde yoğunlaşmak, esas itibariyle dinin temel işidir.

Genel karakterdeki inançlar için -şimdiye kadar gözlendiği gibi- duyguyu üretmekten ziyade yok etmek çok daha kolaydır. Düşüncelerin serüvenlerine ilişkin herhangi bir incelemede, yeni genel fikirlerin yetersizliğinin, herhangi bir yoğunlukta uygun bir duygu biçimi kazanmasından daha şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Derin idrak patlamaları, bilinmedikleri için değil, bu tümellik kavrayışına verilen tepkiyi önleyen hâkim ilgiler nedeniyle yüzyıllarca etkisiz kalır / nüfûz edemez. Din tarihi, derin fikirlere kendilerini bağlayacak ilgi gerektiren sayısız kuşağın tarihidir. Bu nedenle dinler, sıklıkla, içinde yeşerdikleri medeniyetlerden daha fazla barbardırlar.

Bu genel fikirlerin, insan zihnini etkilemekteki sönüklüğünün bir başka sonucu daha vardır. Farklı bir kavramsallaştırmayla ifade edilen ve farklı örneklerle resmedilen fikirler arasındaki benzerlikleri ve kıyasları, sıkı düşünürlerin bile bazen anlamaları zordur. Aynı fikri farklı şekillerde ifade eden filozoflar arasında amansız entelektüel kavgalar yaşanmıştır. Eğer dinde derinlikli genel fikirlere dayalı yeni bir başlangıç yapmak istiyorsanız, bu iki nedenden ötürü, bir bin yıl beklemeye hazırlıklı olmak zorundasınız. Dinler, tıpkı hayvan türleri gibidir: Bu özel yaratıklardan doğmazlar.

Son olarak, dogmatik sözlü ifadenin nihâîliğinin yanlış bir fikir olduğu inancında eğer herhangi bir doğruluk payı varsa, ortak prosedür biçimleri ve

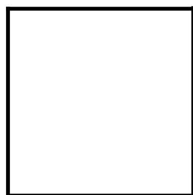
benzer tarzdaki dinî kanaatlerle birlikte her şeyi bir arada tutmakta büyük bir avantaj vardır. Böylelikle birbirlerinden bir şeyler öğrenebilirler, bir şeyler ödünç alabilirler ve birbirlerinden tahayyül bile edemeyecekleri pek çok şey kazanabilirler. Hepsinden de önemlisi, birbirlerini anlamayı ve sevmeyi öğrenebilirler.

"Din", her zaman "öfke"nin bir başka adı olmak zorunda mıdır? Dinin en büyük sosyal ideali, bir medeniyetin bütünlüğünün (unity) ortak temeli olması gerektiği gerçeğidir. Ancak, böyle bir yolla din, zorba güçlerin geçici kavgalarının ötesinde yatan idrak gücünü meşrulaştırabilir.

Bu tartışma, üç zirve evre üzerinde yoğunlaştı: Eflatun'un düşüncesi, İsa-Mesih'in hayatı ve Hıristiyan teolojisinin ilk teşekkül dönemi. Efsanevî habercileri / öncüleri ve modern mirasçılarıyla birlikte bu 12 asırlık muazzam dönem, Hıristiyanlık dininin hikâyesini tamamlamayı gerektirir. Bu hikâye, farklı idrak biçimlerine ait fikirlerin etkileşimiyle ilgilenir. Dinî ruh, her zaman, izah edilmiş, çarpıtılmış ve gömülmüştür. Yine de, insanlığın medeniyet yolcuğu her zaman sürecektir.

Teolojinin görevi, Dünya'nın, nasıl yalnızca geçici olgunun ötesindeki bir şey üstüne kurulduğunu ve olup bitenlerin kaybolup gitmesinin ötesindeki bir şeyleri nasıl yaydığını ve kökleştirdiğini göstermektir. Geçici (temporal) Dünya, sonlu başarıların sahnesidir. Teolojiden, bizim sonlu tabiatlarımıza uygun olan kusursuzlukların ifadesi nedeniyle ölmeyen ama bir şekilde yokolan hayatların içindeki unsurları ifade etmesini istiyoruz. Böylelikle, hayatın neşe ve kederden ziyade tatmin biçimlerini nasıl içerdiğini anlamış olacağız.

ÜÇÜNCÜ KISIM



felsefî düşüncenin serüvenleri

BİRİNCİ BÖLÜM

NESNELER VE ÖZNELER

3.1.1. ***Takriz.*** Descartes, Locke ve Hume, tecrübeyi analiz etmeye soyunduklarında, kendi tecrübelerinde, entelektüel söylemin kesinliğine uygun düşen açık ve anlaşılır unsurları kullanırlar. Eflatun hariç, felsefede, genel olarak, daha esaslı faktörlerin kendilerini, özel bir açıklık ve anlaşılırlık ayırımına tâbi kıldıkları varsayılır. Bu varsayım, burada doğrudan reddedilecektir.

3.1.2. *Tecrübenin Yapısı.* Hiçbir konu, felsefecilerin tecrübenin nesne-özne yapısı konusunda söylediklerinden daha fazla hasar görmemiştir. Bu yapı, her şeyden önce, bilen ile bilinen arasındaki çıplak ilişkiyle özdeşleştirilmiştir: Buna göre, özne bilen, nesne ise bilinen'dir. Dolayısıyla, bu yorumla nesne-özne ilişkisi, bilinen-bilen ilişkisi olarak konumlandırılmıştır. Hâl böyle olunca, varılan sonuç şu olmuş oluyor: Bu ilişki, ne kadar açıkça ayırıma müsait olursa, şeylerin dünyasında tecrübenin konumunu o kadar güvenli / rahat bir şekilde belirleyebiliriz. Böylelikle, [modernliğin ana ilkeleri olarak benimsenen] Descartes'ın açık ve anlaşılır olan'a başvurması meselesine gelmiş oluyoruz.

Bu tümevarımsal çıkarsama, özne-nesne ilişkisini, tecrübenin temel yapısal örüntüsü olarak varsayar. Bu varsayıma katılıyorum; ama özne-nesne ilişkisini, bilen-bilinen ilişkisi şeklinde konumlandırması anlamında değil tabii ki. Salt bilgi fikrinin, yüksek bir soyutlama olduğunu ve bilinçli ayırımın bizatihî kendisinin, tecrübe olaylarının daha gelişkin örneklerinde mevcut olan

değişken bir faktör olduğunu düşünüyorum: Tecrübenin temeli, duygusaldır. Daha genel olarak ifâde etmem gerekirse, temel gerçek, alakası iyi gösterilmiş şeylerden kaynaklanan etkili / tutkulu bir tonun yükselişidir.

3.1.3. ***Kavramsallaştırma.*** Dolayısıyla, herhangi bir bilgi önerisi / iddiası sunmayan Quaker'ların "yakın ilgi" (concern) sözcükleri, bu temel yapıyı ifâde etmeye çok daha uygundur. Özne olarak durum (occasion), nesne için "yakın ilgi"ye sahiptir. Ve "yakın ilgi", -bu nesne algısından kaynaklanan ve ona doğru yöneltilen etkili / tutkulu bir tonla- nesne'yi, öznenin tecrübesindeki bir bileşen olarak yerleştirir. Ancak, böyle bir yorumla birlikte özne-nesne ilişkisi, tecrübenin temel yapısına dönüşmüş olur.

Quakerların dili bu şekilde kullanmaları, çok yaygınlaşmış değildir. Ayrıca bu tür bütün kavramsallaştırmalar, yanlış anlamaların tohumunu ekerler. Özne-nesne ilişkisi, Alıcı ve Kışkırtıcı ilişkisi olarak algılanabilir: Burada, kışkırtılan gerçek, kışkırtılmış tecrübedeki kışkırtıcının konumu hakkındaki etkili/etkileyici bir ton'dur. Ayrıca total olarak kışkırtılan durum, bu tür pek çok kışkırtma örneğinin sözkonusu olduğu bir totalite'dir. Keza, buradaki kavramsallaştırma da, talihsiz bir kavramsallaştırmadır; çünkü, "alıcı" sözcüğü bir edilgenlik ima eder ki, bu yanlıştır.

3.1.4. ***"Kavrayışlar".*** Daha formel bir izah şöyledir: Bir tecrübe hadisesi (occasion), müşterek olarak oluş sürecini oluşturan analiz edilebilir işlev görme biçimlerine dönüştürülür. Her işlev görme biçimi de, aktif bir özne olarak total tecrübelere ve özel aktivitenin ilgilendiği şey veya nesne'ye dönüştürülür. Bu şey, başlangıç noktası, yani bilgi'dir (datum). Başka bir ifâdeyle, bu hadisede gerçekleştirilmesi sürecine atıfta bulunulmaksızın tasvir edilebilirdir. Bir nesne, sözkonusu hadisenin bazı özel aktivitesini kışkırtan bir başlangıç noktasının / bilginin bu işlevini gerçekleştirdiği herhangi bir şeydir. Dolayısıyla, özne ve nesne terimleri, izafî terimlerdir. Bir hadise, bir nesneyi ilgilendiren özel aktivitesi bakımından bir öznedir; ve her hangi bir şey, bir öznedeki bazı özel aktiviteleri kışkırtması hasebiyle bir nesnedir. Bu tür bir aktivite biçimi, "kavrayış" [prehension = bir şeyi tutup yakalayış] olarak adlandırılır. Dolayısıyla "kavrayış", üç faktörden oluşur: Birincisi, bir aktivitenin ayrıntısının gerçekleştiği "kavrayış"ın içindeki tecrübe hadisesi vardır. İkinci olarak,

hadiseye uygunluğu, bu "kavrayış"ın ortaya çıkmasını kışkırtan bir başlangıç noktası / bilgi vardır; bu başlangıç noktası / bilgi, kavranılan nesnedir. Üçüncü olarak, bir de, bu tecrübe hadisindeki kavrayış'ın etkisini belirleyen etkileyici bir ton olan sübjektif bir form vardır. Tecrübenin kendisini nasıl oluşturduğu, sübjektif formlarının karmaşıklığına bağlıdır.

3.1.5. *Tekillik / Münferitlik*. Bir hadisenin münferit aciliyeti, *mutlak bir gerçeklik olarak hadise* demek olan sübjektif formun nihâî bütünlüğüdür (unity). Bu aciliyet, her iki taraftan da zorunlu izafîlikle sınırlandırılan pür münferitlik anı'dır. Bir hadise, uygun nesnelerden doğar ve başka bir hadisenin nesnesi konumuna yerleşerek yok olur. Ancak hadise, duygusal bütünlük olarak mutlak anlamda kesin olarak kendini-bulma anından hoşlanır. Burada kullanıldığı şekliyle, "münferitlik / tekillik" ile "atom" sözcüklerinin anlamı aynıdır. Bileşenlerinde olmayan mutlak gerçeklik'le birlikte karma şeylere tatbik edilirler. Bu sözcükler, kendi tutkulu coşkusuyla birlikte, yalnızca kendisi olarak durduğu zaman, kendini-bulma'nın aciliyetindeki fiilî bir şeye tatbik edilebilirler. "Monad" terimi de, doğuşuyla yokoluşu arasında bir yerde duran bu kesin andaki zorunlu bütünlüğü ifâde eder. Dünyanın yaratıcılığı, titreşen geçmiş duygusunun kendisini yeni bir aşkınlık gerçeğine fırlatmasıdır; Lucretius'un dünyanın sınırlarının ötesine fırlatıldığını söylediği uçan bir oktur.

3.1.6. *Bilgi*. Bütün bilgiler, tecrübe edilen nesnelerin bilinçli olarak ayrıştırılmasıdır. Bilgi demek olan bu bilinçli ayrıştırma, öznenin nesneyle etkileşiminin sübjektif form'undaki ilâve faktörden başka bir şey değildir. Bu etkileşim, Kâinat'ın yegâne gerçekliğini teşkil eden bu tekil şeylerin oluşturduğu bir şeydir. Bu tekil şeyler, münferit tecrübe hadiseleri, fiilî gerçekliklerdir.

Ancak, biz hiç de kolay bir şekilde bilgiyi kaldırıp atamayız. Kaldı ki, felsefecilerin aradığı şey bilgidir. Bütün bilgiler, doğrudan sezgi gözleminden doğar ve tahkîk edilirler. Bu genel form'da ifâde edildiği şekliyle deneyselciliğin bu aksiyomunu kabul ediyorum. O hâlde burada beliriveren soru/n, yukarıda açıklanan tecrübenin yapısının nasıl doğrudan gözlemlenebilir olduğu sorusudur. Bu meydan okumaya cevap vermekle, eleştirel sınavdan başarıyla çıkan doktrinlerin, en uzun süre sorgulanmadan kalan doktrinleri olduğu şeklindeki kadîm tavsiyeyi hatırlatıyorum, kendi kendime.

3.1.7. ***Duyusal Algı.*** Burada, zihnimde beliriveren çağlar boyunca süregelen doktrin gruplarını şöyle özetleyebilirim: 1-Bütün algılar, gözlerimiz, kaşlarımız, burunlarımız, kulaklarımız gibi bedensel duyu-organlarımız ile dokunma, acıma gibi diğer duygularımızı oluşturan bedensel teşkilatlanmalar yoluyla gerçekleştirilir. 2-Bütün algılamalarımız, şimdi'de oluşan örüntülendirilmiş irtibatlarla işleyen çıplak duyularımızdır. 3-Sosyal dünya tecrübemiz, bu algıdan türeyen yorumlayıcı bir reaksiyondur. 4-Duygusal ve belli bir amaca yönelik tecrübemiz, orijinal algılamadan doğan yansıtıcı bir tepkidir ve yorumlayıcı reaksiyonla iç-içe geçmiştir ve onu şekillendirir.

Dolayısıyla, buradaki iki reaksiyon, yorumlayıcı, duygusal ve amaçlı faktörlerden oluşan bir sürecin farklı tezahürleridir. Elbette ki, bu doktrini reddeden güçlü felsefe okullarının olduğunun hepimiz farkındayız. Ancak yine de, bu reddin, sözkonusu okullara bağlı yazarlar tarafından ciddiye alınmış olabileceğine kendimi bir türlü inandıramıyorum. Algılanan şeylere ilişkin doğrudan sorulan bir soru beliriverdiği zaman, cevabın, dâima algılanan duyular tarafından geri döndürüldüğü gibi bir izlenime sahibim.

3.1.8. ***Algısal Fonksiyonlar.*** Duyusalcı (sensationalist) doktrini incelerken sorulması gereken ilk soru, "algılar" olarak adlandırdığımız bu tecrübe fonksiyonlarından neyi kastettiğimize ilişkin yapılan genel tarif'le ilgilidir. Eğer bunları, çeşitli bedensel duyu-organlarının doğrudan harekete geçirilmesinden doğan deneysel fonksiyonlar olarak tarif edersek, o zaman, argüman orada durur / biter. Dolayısıyla, geleneksel doktrin, yalnızca "algı" sözcüğünün kullanımının tarifinden ibaret bir meseleye dönüşür. Gerçekten de, uzunca bir süredir kullanılan bu sözcük konusunda, felsefecilere, bu "algı" sözcüğünü sınırlı bir anlamda kullanmalarını tavsiye edilebilir olduğu kanısındayım. Burada ısrarla vurgulamaya çalıştığım nokta şudur: Algı sözcüğüne yüklenen bu anlam sınırlıdır; ve "algı" sözcüğünün bu sınırlı anlamının kolaylıkla anlaşılabilmesini sağlayacak çok daha geniş bir anlamı daha vardır.

3.1.9. ***Nesneler.*** Tecrübe süreci, varlığı bu sürecin habercisi olan şeylerin alımlanmasını (reception), gerçekte bu sürecin kendisi olan kompleks bir gerçekliğe / olguya dahil etmesiyle [dönüştürmesiyle] teşekkül eder. Tecrübe et-

me sürecine dahil olan faktörler olarak algılanan bu haberci "şeyler", tecrübeye dayalı gerçekleşen bu *hadise için geçerli olan, onların yerine geçen "nesneler"* olarak adlandırılır. Dolayısıyla "nesne" terimi, esas itibariyle, bu şeyle (entity) ilişkisini, dolayısıyla, bir ya da daha çok tecrübe etme hadisesini çağrıştırma işini ifâde eder. Bir tecrübe etme sürecinde bir entite'nin işlev görebilmesi için şu iki şartın yerine getirilmesi gerekir: 1-Entite, mutlaka bir haber verici olmalıdır; 2-haber verici özelliği hasebiyle tecrübe edilebilir olmalıdır, dolayısıyla, *verili* bir şey olmalıdır. Dolayısıyla bir nesne, alınan / alımlanan bir şey olmalıdır; ve asla bir alımlama *biçimi* de, bu hadisede *üretilen* bir şey de olmamalıdır. Dolayısıyla, tecrübe etme süreci, nesnelerin alımlanmasının, sürecin bizzat kendisi demek olan bu kompleks hadisenin bütünlüğüne dahil edilmesiyle teşekkül eder. Bu süreç, kendisini yaratır, ama kendi tabiatındaki faktörler olarak aldığı / alımladığı nesneleri yaratmaz.

Hadiseleri açıklayan "nesneler", bu hadiseyi açıklayacak "veri" olarak da adlandırılabilir. Buradaki terim tercihleri, bütünüyle sizin tercih ettiğiniz metaforlara bağlıdır. Birileri, "önünde uzanan" şeklindeki lafzî anlamı; bir diğeri de, "...e verilmiş olan" lafzî anlamı taşıyabilir. Her iki terim de, "bir tecrübe etme hadisesi, yalnızca pek çok veri yığınağı olan edilgen bir durumdan doğar" önermesinin kusurundan çok zarar görmüştür.

3.1.10. *Yaratıcılık*. Oysa bunun tam karşıtı doğrudur. Başlangıç durumu, tecrübe hadisesinin doğuşunun nedeni olan bir aktivite faktörünü içerir. Bu aktivite faktörü, "yaratıcılık" olarak tarif ettiğim şeydir. Başlangıç durumu, yaratıcılığıyla birlikte, yeni bir hadisenin ilk aşaması olarak nitelendirilebilir. Ayrıca bu, bu hadiseye nisbetle "fiîlî dünya" olarak da tarif edilebilir. Yeni bir hadise için zorunlu olan nesneleri sunma kapasitesinin ve yeni bir hadisenin temelde gerekli ilk evresi olan müşterek tecrübenin ifâdesi anlamına gelen kendi muayyen bütünlüğüne sahiptir. Dolayısıyla bu durumda, "gerçek potansiyellik" olarak tarif edilebilir. Burada "potansiyellik", edilgen kapasiteye; "gerçek" terimi ise, *Sophist*'teki Eflatuncu "gerçek" tanımına gönderme yapılan yaratıcı faaliyete atıf yapar. Bu gerçek durum, bu fiîlî dünya, bu ilk evre, bu gerçek potansiyellik, -artık nasıl nitelendirirseniz nitelendirin- bir bütün olarak, kendinde bizatihî mündemiç olan yaratıcılıkla birlikte aktiftir. Ama

ayrıntılarında, aktivitesini, bütün'ün yaratıcılığından alan edilgen nesneler sunar. Yaratıcılık, potansiyelliğin fiiliyata dökülmesidir; ve hayata dökme süreci, bir tecrübe etme hadisesidir. Dolayısıyla, soyut olarak bakıldığında, nesneler edilgendir; ama somut olarak bakıldığındaysa nesneler, dünyayı sürükleyen / harekete geçiren yaratıcılığı taşırlar.

3.1.11. ***Algı***. Önceki bölümde, tecrübedeki faktörler olarak nesnelerin keşfi izah edilmişti. Her ne kadar nesnelerin konumu, tecrübedeki işlevlerini izah eden, yani bir tecrübe hadisesinin tabiatının neden nesneleri gerektirdiğini açıklayan böyle bir ontoloji olmaksızın anlaşılması mümkün olmasa da, oradaki tartışma, şu anki amacımızın ötesine taşan bir ontoloji açısından kavramsallaştırılmıştı. Nesneler, sözkonusu hadisenin, diğer şeylerin aşkın dünyalarını içerdiği bu durumu ifâde etme işlevi gören tecrübedeki faktörlerdir. Dolayısıyla bu, kendini aşan bir ötekilikle ilgilenen her bir tecrübe hadisesinin özüne aittir. Bir hadise, diğer hadiseler arasındaki bir hadisedir; ve kendisinin de aralarında olduğu diğerlerini de içerir. Bilinç, bu nesnelerin seçimine yapılan bir vurgudur. Dolayısıyla algı, bu vurgu/lama için seçilen nesneler açısından analiz edilen bir bilinçliliktir. Bilinçlilik ise, vurgunun zirvesidir.

Bu algı tanımının, duyusal-algı, algılama ve duyu organlarına dayanan dar tariften çok daha kapsamlı bir tarif olduğu açıktır.

3.1.12. ***Hissî-Olmayan Algı***. Bu geniş kapsamlı algı tarifi, bu geniş kapsama alanının içindeki işlev görme biçimlerini sergileyen tecrübe hadiseleri tahkîk edilmediği sürece hiçbir önem arzetmez. Eğer, hissî-olmayan (non-sensuous) bu tür algı örnekleri keşfedersek, o zaman, algının duyusal-algıyla özdeşleşmesi, sistematik metafiziğin gelişmesini engelleyen ölümcül bir hata olmalıdır.

İlk adımımız, duyusal-algınının kapsama alanında mündemiç olan sınırlılıkların açıkça tanınması olmalıdır. Bu hususî işlev görme biçimi, temelde, *burada, şimdi, ani* ve *ayrıksı* olarak algılama biçimi sergiler. "Her duyu izlenimi, ayrıksı bir varoluştur", diye deklare eder Hume; ve bu doktrinden makul bir şüphe duyulamaz. Ancak, Hume bile, her bir izlenim'i, güç'le ve canlılık'la donatır. Hiçbir kavrayış'ın, hatta çıplak duyu'nun, etkileyici ton'dan, yani Quakerların anladığı anlamda "yakın/dan ilgi" özelliğinden bağımsız / kopuk olarak anlaşılmaması gerekir. "Yakın/dan ilgilenmek", algı/lama/nın özüdür.

Kırmızı bir noktaya bakalım. Bir nesne olarak ve diğer "yakın/dan ilgi" faktörlerinden ayrı olarak, bu kırmızı nokta, şimdiki algı fiilinin yalnızca bir nesnesi olarak, geçmiş ya da gelecek konusunda sessizdir. Bu kırmızı noktanın nasıl doğduğu, nasıl yok olacağı, geçmişin olup olmadığı, geleceğin olup olmayacağı, bu kırmızı noktanın kendi tabiatı / mahiyeti tarafından belirlenmez. Süssüz, çıplak, şimdi ve anlık olarak durdukları sürece, hiçbir algılamam yorumunun materyali, bizzat algılama biçimleri tarafından temin edilmez. Biz onları yorumlarız; ama bu beceri için teşekkür, onlar dolayısıyla değildir. Son iki yüzyılın epistemolojileri, mevcut konuşma biçimlerinin eleştirilmeksizin kullanılması nedeniyle yabancı yaklaşımların zımnen dahil edilmesiyle kullanılmıştır. Dolayısıyla, basit edebiyat formlarının sıkça kullanılması, okuması keyif verici, anlaması kolay ama bütünüyle yanlış bir felsefe üretebilir. Bununla birlikte dilin kullanılış biçimleri, bizim bu çıplak algılama şekilleri hakkındaki bildik yorumlarımızın, hususî durumlarda yanlışlığa açık olsalar da, temelde, sağduyuyu tatmin edici olduğunu kanıtlar. Ancak, bu yorumların dayandığı delil, duyusal-algının kaynaştığı hissî-olmayan algının geniş arkplanından ve önplanından neşet eder ve o olmaksızın hiçbir şey olmaz. Bütünüyle mevcut gerçeklikle ilgili olan hiçbir kesin duyusal-algı idrak edemeyiz.

İnsan tecrübesinde en zorlayıcı hissî-olmayan algı örneği, bizim yakın geçmişimiz hakkındaki bilgimizdir. Burada, üzerinde bir gün geçmiş ya da bir saat geçmiş yahut da bir dakika geçmiş anılarımıza atıf yapmıyorum. Bu tür anılar, kişisel varoluşumuzun hadiselerinin müdahaleleriyle bulanıklaşır ve karmaşıklaşır. Ama yakın geçmişimiz, bu hadise tarafından ya da onunla mevcut anlık gerçeklik arasına müdahalede bulunmayan herhangi bir algılanabilir aracı'dan yoksun olan tecrübeye giren bu kaynaşmış hadiseler kümesi tarafından inşa edilir. Kabaca konuşmak gerekirse... Bu, saniyenin onda biri ile yarım saniye arasında uzanan geçmişimizin bu kısmıdır. Bu, geçmiştir; ama yine de buradadır. İşte bu, şimdiki varoluşumuzun temeli olan kesin benliğimizdir. Yine de mevcut hadise, bir yandan ben-kimliği iddiasında bulunurken ve bütün canlı / yaşayan faaliyetlerdeki geçmiş hadisenin bizzat tabiatını paylaşırken, öte yandan onu değiştirmekle, *öteki* etkilere uyumlaştırmakla, *öteki* de-

ğerlerle birlikte tanımlamakla ve *öteki* amaçlardan vazgeçirmekle meşguldür. Şimdiki an, şimdi'nin anındalığı ve aciliyeti içinde yakın geçmişin süren hayatı olan ben-kimliği'nin içine *öteki*'nin akışı tarafından inşa edilir.

3.1.13. *Resmetme*. Görece hızlı konuşan bir spikerin *United States* (Birleşik Devletler) sözcüklerini telaffuz edişini gözden geçirelim. Burada dört hece vardır. Üçüncü heceye ulaşıldığında ilk hece, muhtemelen yakın geçmişte kalmış olacaktır. Ve *States* sözcüğünün ilk hecesinin, şimdi'nin anındalığının ötesinde uzandığı kesindir. Bir de konuşmacının kendi varoluş hadiselerine bakalım. Spiker için her hadise, daha önceki hadiselerdeki daha önceki heceler, son hadisedeki *States* sözcüğü, seslerin anlık duyu-sunumları olarak gerçekleşir. Yalnızca duyusal bir algı olarak Hume, "United" sesinin tabiatı bakımından "States" sesini ima etmekle hiçbir ilgisi yoktur der gibiyken haklıdır; ama yine de, spiker, "United"tan "States"e kayar; ve bu iki ses / sözcük, şimdi'de yaşayan bir mesele olarak öz-kimliğini iddia ederken geçmiş hadiseye canlılık kazandırmakla şimdi'de müşterek olarak yaşarlar. Şimdi'de yeniden yaşanarak varlığını sürdüren yakın geçmiş, duyumcul-olmayan algının seçkin bir örneğidir.

"Fikirlerin ilişkiselliği" doktrini konusunda Hume'cu açıklama, burada tartıştığımız konu açısından önemi haiz olan bir meseledir. Ama bu, bu örnekle tam olarak ilgili bir mesele değildir. Birleşik Devletler'in bir vatandaşı ve dolayısıyla, bu ifâdeye [United States ifâdesine] bütünüyle âşina olan sözkonusu spiker, aslında, *United Fruit Company* ifâdesini -buradaki önemine rağmen yarım dakika öncesine kadar adını bile duymadığı bu şirketin adını- telaffuz ediyor olabilir. Bu spikerin, burada yaşadığı tecrübede, bu ifâdenin daha sonraki bölümü ile daha önceki bölümüyle kurduğu ilişki, *United States* ifâdesinde tasvir edilen ilişkiyle bütünüyle benzer / aynı olan bir ilişkidir. Son örnekte, buradaki ilişkinin, spikeri, *States* sözcüğüne götüreceğine dikkat edilmelidir: Yakın geçmişe canlılık kazandırma olgusu, spikeri, *Fruit* sözcüğünü şimdi'nin anındalığı ile birleştirmeye zorlayacağı olgusudur. Spiker, "United" sözcüğünü, "Fruit" algılanış'ıyla birlikte, yakın geleceğin duyumcul olmayan bir beklentisiyle telaffuz etmiş; ve sonra da, yakın geçmiş'in duyumcul olmayan algısını "United" algılanış'ıyla birlikte telaffuz etmişti. Ancak, "United

Fruit Company"den haberdar olmadığı için, "United Fruit Company" ifâdesindeki çeşitli sözcüklerle irtibat kuracak bir ilişkiye sahip değildi. Öte yandan, yurtsever bir hatip, "United" ve "Fruit" sözcüklerini birbirleriyle irtibatlandıran en güçlü ilişkiye sahipti. Belki de, gerçekten de, bu kişi Şirket'in kurucusuydu ve ayrıca şirketin ismini de o bulmuştu. Dolayısıyla, sözkonusu spiker, İngiliz dilinin tarihi'nde ilk kez "United Fruit Company" seslerini telaffuz etmişti yalnızca. Ona bu süreçte yardımcı olacak bir ilişki izine bile sahip olamazdı. Bedenini, "company" sesinin telaffuzuna sürükleyen nihâî tecrübe hadisesi, bütün bir ifâdenin telaffuzunu sağlayan sübjektif niyet biçimleriyle birlikte daha önceki hadiseye gösterdiği ilgiyle izah edilebilir. Ayrıca bilinç varolduğu sürece, şimdi'ki gerçek'te tamamlanmasını gerçekleştiren niyetle birlikte doğrudan bir geçmiş gözlemi mevcuttu. Duyumcu formüle indirgenme, *doğrudan sezgisel gözlemi* sözkonusuydu. Bu tür gözlemler, duyu algısının belirgin ve apaşikâr dikkatine sahip değildi. Ancak, elbette ki, bu konuda bir şüphenin olması sözkonusu değildir. Sözgelişi, eğer spiker'in konuşması, "United Fruit" sözcükleriyle kesilecek olursa spiker, "aslında *Company* sözcüğünü ilâve etmeyi kastetmiştim" diyerek konuşmasına yeniden başlayabilirdi. Dolayısıyla, bu kesilme sırasında geçmiş, spikerin tecrübesinde kendisini, tamamlanmamış bir niyet olarak taşıyarak canlı tutuyordu.

3.1.14. ***Hissetmenin Tasdiki.*** Bu izahta ortaya çıkan bir başka nokta, tabiatın sürekliliği doktrinidir. Bu doktrin, her bir tecrübe hadisesinin mutlak münferitliği doktrinini dengeler ve sınırlar. Yakın geçmiş hadisesinin sübjektif formu ile yeni bir hadisenin doğuşundaki temel kavrayışın sübjektif formu arasında bir süreklilik vardır. Pek çok temel kavrayış'ın sentezi sürecinde değişikler devreye girer. Ancak, yakın geçmişin sübjektif formları, şimdi'nin sübjektif formlarıyla süreklilik halindedir. Bu süreklilik doktrinini, Hissetmenin Tasdiki (Conformation of Feeling) Doktrini olarak adlandıracağız.

Hayatının bazı dönemlerindeki bazı şartların insanda bir öfke'ye yol açtığı bir hadise farzedelim. Bu kişi, şimdi, bir saniyenin çeyrekte biri kadar bir süre önce öfkeli olduğunu nasıl bilir? Elbette ki, bu kişi, bu hadiseyi hatırlayacaktır; bunu hepimiz biliyoruz. Ama ben burada, bu esrarengiz hâfıza meselesini araştırıyorum ve bu araştırmam için özellikle canlı bir örnek seçtim.

Salt "hâfıza" sözcüğü hiçbir şeyi izah etmez. Yeni bir hadisenin anındalığının ilk aşaması, duyguların tasdikidir. Geçmiş bir hadise tarafından hoşlanılan / haz alınan bir durum olarak hissetme, başlangıç noktasına / bilgiye uyan sübjektif formla birlikte, hissedilen bir başlangıç noktası / bir bilgi olarak yeni bir hadisede mevcuttur. Dolayısıyla, eğer A, geçmiş bir hadise ise, öfkeli A olarak tasvir edilebilir sübjektif bir formla birlikte D, A tarafından hissedilen bir başlangıç noktası / bir bilgi ise, o zaman, bu hissetme -yani, A'nın sübjektif bir öfke form'uyla D'yi hissetmesi-, esas itibariyle, yeni bir durum olan B tarafından aynı sübjektif bir öfke formu olarak hissedilir. Öfke, ardışık tecrübe hadiseleri ile süreklilik ilişkisi sergiler. Bu sübjektif formun sürekliliği, B'nin A için hissettiği bir ilk sempatidir. Bu, tabiatın sürekliliğinin temelidir.

Şimdi, öfkeli adam hakkında söylediklerimizi biraz daha açalım. Bu öfkeli insanın öfkesi, D başlangıç noktasının verdiği sübjektif hissetme formudur. Çeyrek saniye sonra bu öfkeli adam, bilinçli ya da bilinçsiz olarak geçmişini şimdi'deki bir başlangıç noktası / bir bilgi olarak tecessüm ettirmekte ve geçmişten bir bilgi olan öfkesini şimdi'de korumaktadır. Hissetme, bilinç aydınlanmasının içine düştüğü için öfkeli adam, geçmiş duygusunun hissî-olmayan algısından haz almaktadır. O, bu duyguyu, geçmişe ait olmakla objektif olarak, şimdi'de devam etmekle ise formel olarak tadar. Bu süreklilik, doğanın sürekliliğidir. Geleneksel doktrinler bunu inkâr ettikleri için bu konu üzerinde biraz ayrıntılı durdum.

Dolayısıyla, hissî-olmayan algı, doğanın sürekliliğinin bir yönüdür.

3.1.15. *Hume'un Gelenek Doktrini.* Hume, duygu izleniminde temel bir faktör olarak güç kullanma ve canlılık doktrinine başvurur. Bu doktrin, sübjektif formlar doktrininin, özel bir örneğinden başka bir şey değildir. Keza Hume, "bir tecrübe hadisesinin güç kullanma ve canlılık özelliğinin, ardından gelen hadiselerin karakterine girdiğine inanır. İşte "gelenek" doktrini bu varsayıma dayanır. Hume, bir hadise bütünüyle ayrı/k olursa, bu karakter naklinin, şeylerin tabiatında bir temeli olmaz" der. Hume, hâfızaya başvurmakla, sübjektif formların sürekliliğini de içine alan gelecek'teki geçmişin gözlemlenmiş içkinliğine başvurur aslında.

Bu ilâveyle birlikte, Hume'un *Treatise*'ın III. Kısım'ındaki her argüman kabul edilebilir. Ama buradan şöyle bir sonuç çıkar: Bu hadiseler arasında gözlemlenmiş bir nedensellik / illiyet ilişkisi mevcuttur. Bu gözlemlenmiş ilişkinin genel karakteri, aynı anda hem hâfıza'yı, hem de şahsî kimliği açıklar. Bunlar, tecrübe hadiselerinin içkinliği doktrininin farklı yönleridir. Burada şöylesi bir ikinci sonuç daha çıkarılabilir: Nedensellik fikirlerini, tabiattaki olayların anlaşılmasına tatbik ettiğimiz zaman, bu olayları, tecrübe hadiselerine tatbik edilen genel fikirler içinde algılamak zorundayız. Burada Hume'a başvurmamızın nedeni, herkesçe bilinen *şimdi tezi*'nin açıklığını, apaşikârlığını resmetmeyi amaçlamaktadır.

3.1.16. *Enerji Akışı*. İnsanın zihniyetini içeren bir tecrübe hadisesi, skalanın diğer ucunda, tabiatı teşkil eden bu vukû buluşların uç bir örneğidir. Yine de bu tartışma, dikkati bu uca sabitlemiştir. Fakat insan tecrübesini tabiatın dışına yerleştirmeyi reddeden bir doktrin, daha az hususî olan tabiî vakaların tasvirine de giren insan tecrübesi faktörlerinin tasvirinde bulunmalıdır. Eğer bu tür faktörler olmazsa, tabiatın içinde bir gerçek olan insan tecrübesi doktrini, tek avantajı rahatlatıcı bir aşinâlık olmuş boş / müphem ifâdelere dayanan bir blöftür yalnızca. Hâl böyle olunca, en azından geçici geçerlilik sahibi bir doktrin olan düalizmi kabul etmek ya da insan tecrübesini, fizik bilimiyle irtibatlandıran özdeş unsurlara işaret etmek durumundayız.

Fizik bilimi, tabiî bir hadiseyi, bir enerji mahalli olarak algılar. Bu hadise, başka ne olursa olsun, bu enerjiye demirleyen münferit bir olgudur. Elektron, proton, foton, dalga-hareketi, sürat, katı ve yumuşak radyasyon, kimyasal elementler, madde, boş uzay, sıcak, enerjinin azalması gibi sözcüklerin hepsi, fizik biliminin, her bir hadisenin bu enerjiyi gerçekleştirmeleri sürecinde vukû bulan hadiseler arasındaki niteliksel farklılıkları tanıdığına işaret eder.

Bu farklılıklar, bütünüyle enerji akışı, yani, burada sözkonusu olan hadiselerin, kendi enerjilerini tabiatın geçmişinden tevârüs ederek geleceğe aktarmak için varolmaları eylemi tarafından teşekkül ettirilir. Poynting Enerji Akışı tartışması, elektrodinamiğin en heyecanlı ve büyüleyici bölümlerinden biridir. 47 yıl önce genç bir yüksek lisans öğrencisiyken bu tartışmayı ilk kez Sir J. J. Thomson'ın verdiği bir seminerde duymuştum. O zamanlar bu tartış-

ma Poynting tarafından kitap olarak yayımlanmış yeni bir keşifti. Ama bu şefin babası, bu tartışmanın bütün gerekli ilkelerini ortaya koyan büyük Clerk-Maxwell'di. Burada bizi ilgilendiren yegâne sonuç şuydu: Enerji, zaman ve uzay aracılığıyla bilinebilir yollara sahiptir. Enerji, bir hususî durumdan bir diğer hususî duruma geçer. Her noktada, niceliksel akış ve kesin bir yön'le birlikte bir akış vardır.

Bu, süreklilik açısından fiziksel tabiat kavrayışıdır. Aslında süreklilik kavramı, Clerk-Maxwell'in düşüncesinde dominant bir kavramdı. Ancak, ayırt edilebilir münferitlikler hakkında alternatif bir kavram, son zamanların fiziğinde önem kazanmaya başladı: Elektronlar, protonlar ve fotonlar, elektriğin temel unsurlarıdır. Ayrıca, enerji akışının belli oranları vardır. Tabiatın bu kontrast yönleri, yani süreklilik ve atomlaşma [parçalanma], Avrupa düşüncesinde, Grekler arasında bilimin doğuşuna kadar giden uzun bir tarihe sahiptir. Buradan çıkarılabilecek en muhtemel sonuç şudur: Her ikisini de yokmuş gibi kabul edemeyiz ve bugünkü bilime uygun olan kontrastın modern evresine tanık olmaktayız.

3.1.17. ***Zihin ve Tabiatın Mukayesesi.*** Yukarıda özetlemeye çalıştığımız insan tecrübesi doktrini, aynı zamanda, kendi açısından, ayrı/k tecrübe hadiseleri olan ayırt edilebilir münferitlikler doktrini ile bir hadiseden diğerine birbirlerini olumlayarak tevârüs eden sübjektif formlar kimliğiyle ifâde edilen süreklilik doktrinini korur. Bu fiziksel akış, her bir tecrübe hadisesinin temelindeki olumlanan mirasa tekabül eder. Bu miras, sübjektif formunun sürekliliğine rağmen, yine de, belli münferit hadiselerden tevârüs eden bir mirastır. Dolayısıyla eğer, geçmişi şimdi'ye bağlayan genel ilişkiler sistemi hakkında yapılan analojiyi doğru kabul edecek olursak, hadiselerin münferitliklerinin geçerli olduğu miktar / oran doktrini ile sübjektif formun olumlanarak naklinin hükümferma bir gerçek olduğu süreklilik doktrininin geliştirilmesini beklememiz gerekir.

Fiziğin temelini oluşturan fiziksel enerji nosyonu, o zaman, her bir hadisenin kendisini tamamladığı sübjektif nihâî sentez formunda mündemiç bulunan -duygusal ve amaçlı- kompleks enerjiden bir soyutlama olarak algılanmak zorundadır. Bu, her bir tecrübe faaliyetinin total gücüdür. "Fizik bilimi bir so-

yutlamadır" ifâdesi, felsefî başarısızlığın itirafıdır. Bu soyutlamanın çıkarılabileceği daha somut bir olgunun tasvir edilmesi, rasyonel düşüncenin işidir.

3.1.18. *Şahsiyet*. İnsan tecrübesini incelerken, insan şahsiyetini, insan tecrübeleri hadiseleri arasındaki türsel ilişki düzlemine düşürmüştük. Ancak, yine de kişisel bütünlük kaçınılamaz bir gerçekliktir. Eflatuncu ve Hıristiyan Ruh doktrini, Epikürcü temel atomların Uzlaşması doktrini, Kartezyen Düşünen Cevher / Öz doktrini, Hümaniteryen insan hakları doktrini, medenileşmiş insanlığın genel sağduyusu doktrini gibi doktrinlerin hepsi, kendi aralarında kendilerince bütün bir Batı düşüncesine hükmedeler. Elbette ki, burada dikkate alınması gereken bir gerçek var: Bir felsefe, mutlaka bir şahsî kimlik doktrini sunmak zorundadır. Bir anlamda, doğumundan ölümüne kadar her insanın hayatında bir birlik / bütünlük vardır. Ben-kimliğine dayanan Ruh-Cevher nosyonunu ısrarla reddeden iki modern filozof, David Hume ile William James'tir. Organizma felsefesi için olduğu gibi, bu iki filozof için de geçerliliğini koruyan sorun, kendisini şartların olanca karmaşıklığına rağmen koruyabilen bu şahsî kimliğin bütünlüğüne ilişkin uygun bir açıklama yapma sorunudur.

3.1.19. *Eflatun'un Kap'ı*. Çözülecek bir problemin sözkonusu olduğu matematik araştırmalarında, çözümle ilgisi olmayan ayrıntıları devre dışı bırakmak için genelleştirmelere gitmek makul bir yöntem olarak kabul edilir. O hâlde burada, insanlığın türlü küçük ayrıntılarını bir tarafa bırakarak, bu şahsî bütünlük sorununa ilişkin genel bir tasvir geliştirelim. Bu amaç için, Eflatun'un *Diyaloglar*'ından bir pasaj üzerinde iyileştirme yapabilmemiz imkânsızdır. Bunu, Eflatun'un iki-üç ifâdesine, "şahsî bütünlük", "olaylar", "tecrübe" ve "şahsî kimlik" gibi bazı terimleri yerleştirerek özetleyelim: "Olaylar yığını ve onları resmeden formlar nosyonuna ilâve olarak, üçüncü bir terime, şahsî bütünlük'e ihtiyacımız var. Bu, kafa karıştırıcı ve belirsiz bir kavramdır. Onu, tecrübe hadiselerimizin oluşturucusu olan 'bakıcı anne'si yani Kap olarak algılamalıyız. Bu şahsî kimlik, insanın varoluşunun bütün hadiselerini alan şeydir. Bu, bütün hayat nakilleri için tabiî sığınak olarak oradadır ve ona giren şeyler yoluyla değiştirilir ve değişik şekillerde canlandırılır; dolayısıyla bu, farklı zamanlarda aldığı karakterler bakımından farklılaşır. Bütün tecrübe biçimlerini kendi bütünlüğü içine aldığı için, bütün formların dölyatağı olma-

lıdır. Bunu, görünmez, şekilsiz ve her-şeyi ve her şekli alan bir şey olarak tasvir edersek pek fazla yanılmış olmayız. Bu, varlığını sürdüren bir mahaldir ve bütün tecrübe hadiselerinin yerleştirilmesi işini üstlenir. Onun içinde olup biten her şey, kendi geçmişinin zorlamasıyla ve kendi içkin ideallerinin ikna ediciliğiyle şartlandırılır ve belirlenir."

Bu tasvirde Eflatun'un *Timaeus*'unu, hemen hemen pek fazla değişiklik yapmadan kullandığıma dikkat etmişsinizdir. Ama bu, Eflatun'un ruh tasviri / tarifi değildir. Kap doktrini ile, yegâne fonksiyonu tabiat olayları üzerine bir bütünlük empoze etmek olan Mahal doktrinidir. Bu olaylar, yer kümesi olması hasebiyle birliktedirler ve gerçekliklerini (actuality = fiîlîliklerini) bu küme içine yerleştirilmiş olmaklıklarından alırlar.

3.1.20. ***İçkinlik.*** Bu, aynı anda hem tabiatın bütünlüğü doktrini, hem de her bir insanın hayatının bütünlüğü doktrinidir. Bu sonuç, hadiselerin hayat-eğilimlerimize yüklediği öz-kimlik bilincimizin, tabiatın genel bütünlüğü içindeki hususî bütünlük olgusuna ilişkin bilgimizden başka bir şey olmadığıdır. Bu ve kendine özgü hususîlikleriyle belirginleşen, ama aksi takdirde, bütün'ün inşasına rehberlik eden genel bir prensip rolü sergileyen bütün'ün içindeki bir mahal / bir parça / bir kısım'dır. Bu genel ilke, tecrübenin nesne-özne yapısıdır. Eğer öyle olmamış olsaydı, aksi takdirde, tabiatın vektör-yapı'sı olarak ifâde edilebilirdi. Ya da şimdi'de canlılık kazandırılan geçmiş'in içkinliği doktrini olarak algılanabilirdi.

Bu içkinlik doktrini, pratikte Mısır'ın Helenistik Hıristiyan teologları tarafından haber verilmiş bir doktrindir. Ancak onlar, bu doktrini yalnızca Tanrı'nın Dünya ile ilişkisine değil, bütün gerçekliklere tatbik etmişlerdi.

3.1.21. ***Zaman ve Mekân.*** Bu Mekân-Zaman fikri, hiçbir form empoze etmeyen Eflatun'un Kap doktrini ile, kendi çeşitli formlarını empoze eden Fiîlî Dünya doktrini arasında bir uzlaşmayı temsil eder. Bu formlar empozisyonu, etkileyici / nüfûz edici ton'un tutarsızlıklarının gerektirdiği perspektif eliminasyonuna (ortadan kaldırılmasına) tâbî'dir. Geometri, "miras" sürecinde perspektif empoze eden aracıların kısımları (loci) doktrinidir. Geometride bu doktrin, Kâinat'ın hayatının bu döneminde hâkim olan en çıplak koordinasyon genellikleriyle / tümellikleriyle sınırlıdır. Bu genellikler, olayla-

rın irtibatlılığında sürgit resmedilen dizisel (seriyal) ilişkiler kompleksiyle ilgilenir yalnızca.

Kâinat'ın geometrik düzenine ilişkin idrâkimiz, "miras" tahdid'inin inkârını, yalnızca şahsî düzene hasreder. Zira şahsî düzen, tek-boyutlu dizisel düzen demektir. Ve mekân, çok-boyutludur. Mekânsallık, aracı hadiselerin çeşitli olması hasebiyle bir ayırım / parçalanma ve aynı zamanda da geçmiş'in şimdi'den kopmasıyla ortaya çıkan içkinlikten ötürü bir irtibatlılık nosyonu içerir. Dolayısıyla, enerjinin hususî bir durum'dan fiziksel tabiattaki bir başka hususî bir duruma nakli ile, insan şahsiyetindeki hususî bir hadiseden bir başka hususî hadiseye duygusal enerjisiyle birlikte etkileyici / nüfûz edici ton'unun nakli arasında bir benzerlik vardır. İnsan tecrübesinin nesne-özne yapısı, hususî olan'dan bir başka hususî olan'a doğru gerçekleşen bu vektör ilişkisi tarafından fiziksel tabiatta yeniden üretilir. İşte bu, yeni soyut form'un çıplak olarak doğuşu açısından algılanan Greklerin üreme analizlerinin kusuruydu. Bu antik analiz, kendilerini yaratma sürecindeki yeni hususiliklere empoze eden eski hususîliklerin gerçek işleyişinin kavranamayışının bir sonucuydu. Dolayısıyla, gerçeğe uygulanan geometri, gerçeğin üretilmesine ilişkin geliştirilen fikirlerden koparılarak algılanan bir geometriydi.

3.1.22. ***İnsan Bedeni.*** Ancak, fiziksel tabiatla insan tecrübesi arasında yapılan bu kıyaslama, bir şahsiyetteki insan hadiselerinin lineer diziselliği gerçeği ile fiziksel Mekân-Zaman'daki hadiselerin çok-boyutlu diziselliği gerçeği tarafından sınırlandırılmıştır.

Bu çelişkinin yalnızca yapay olduğunu ispat edebilmek için, burada, son olarak, tevârüse ilişkin insan tecrübesinin, mekânın bu çok-boyutlu karakterine bir benzerlik arzedip arzetmediği sorununu tartışmak gerekiyor. Eğer insan tecrübesi hadiseleri temelde tek-boyutlu kişisel düzende tevârüs edilmişse, o zaman, insan tecrübesi hadiseleriyle tabiatın fiziksel hadiseleri arasında bir boşluk var demektir. İnsan bedeninin hususî konumu, kendisini, aynı anda, insan tevârüsünün bu katı kişisel düzeni nosyonunu reddeden bir varlık olarak sunar. Bizim, yakın geçmişimizden yaptığımız dominant tevârüslerimiz, diğer alanlar aracılığıyla sayısız tevârüsler şeklinde parçalanır. Hassas sinirlerimiz, iç organlarımızın işlev görüşü, kanımızın akışındaki aksamalar, domi-

nant tevârüs hattını parçalarlar. Böylelikle, psikologların emin bir şekilde bedensel işlevlere hamlettikleri duygular, umutlar, korkular, yasaklar duyu-algıları ortaya çıkar. Bu bedensel tevârüs o kadar kendiliğinden ve apaşikârdır ki, genel dil, insanın bedenini insanın kişiliğinden ayırmaz. Ruhla beden kaynaşmıştır. Ayrıca bu ruhla bedeni özdeşleştirme çabası, insanın varlığında ruhtan çok bedenin etkin olduğunu görme temayülünde olan psikologların bilimsel araştırmalarına rağmen varlığını ve etkinliğini sürdürmüştür.

Ancak, insan bedeni, hiç şüphesiz, "mekân"sal tabiatın bir parçası olan hadiseler kompleksidir. Bu, beyinin çeşitli bölgelerine bu tevârüsü yerleştirecek şekilde mucizevî olarak koordineli işleyen hadiseler toplamıdır (set). Dolayısıyla, bedenimizle birlik / bütünlük duygumuzun yakın geçmişimizin şahsî tecrübemizle bütünlük / birlik içinde olduğu duygumuzda olduğu gibi benzer bir kökeni vardır. Bu, yalnızca katı kişisel düzenden şimdi yoksun olan hissî-olmayan algı olgusunun bir başka örneğidir.

Bununla birlikte psikologlar ve fizikçiler, bedenin, fiziksel yasalara göre fiziksel çevreden fiziksel şartlar tevârüs ettiği konusunda hemfikirdirler. Dolayısıyla, insan tecrübesi ile fiziksel hadiseler arasında genel bir süreklilik vardır. Bu sürekliliğin daha ayrıntılı olarak izah edilmesi, felsefenin en apaşikâr görevlerinden biridir.

3.1.23. ***Düalizm.*** Bu tartışma, dikkati, kompleks bir argümana çekmektedir. Burada bizim için gerekli olan genel bir soruna dikkat çekerek bu tartışmayı sona erdireceğim.

Bu tartışma, *Düalizme karşı Başkaldırı*'nın bir başka örneği olarak görülebilir mi? Profesör Lovejoy'un bu başkaldırıyı eleştiren kitabını büyük bir takdirle hepimiz okuduk. Burada ortaya koyduğum pozisyonun yapaylığı, Lovejoy'un eleştirdiği başkaldırının bir örneğidir. Ancak, başka bir anlamda farklı şekillerde yorumlanan bir düalizm savunusu ortaya koymaya çalıştım burada. Eflatun, Descartes ve Locke, Hume'un önünü açmışlardı; Kant, Hume'u takip etmişti. Bense bu tartışmada, Hume'un felsefî gelenekten yaptığı çıkarsamadan kaçınan ve aynı zamanda üç büyük öncüden tevârüs edilen genel düşünce eğilimini koruyan alternatif bir düşünce damarının varlığını ve geliştirilebileceğini göstermek istedim. Eflatuncu "ruh"larla, Eflatuncu "fiziksel" tabiat-

lar arasındaki geç Eflatuncu Diyaloglarda gözlenen düalizm; Kartezyen "düşünen cevherler / özler"le, Kartezyen "genişletilmiş cevherler" arasındaki düalizm; Galileo ve Newton tarafından daha ayrıntılı olarak tasvir edilen Locke'çu "insanın anlama sorunu" fikri ile, Lockçu "haricî şeyler" arasındaki düalizm, bütün bu düalizmler, burada, her bir gerçeklik hadisesi içinde bulunabilir. Her hadise, kendisini tam olarak-tamamlamaya iten kendi fiziksel tevârüsüne ve kendi zihinsel reaksiyonuna sahiptir. Dünya, ne yalnızca fiziksel, ne de yalnızca zihinseldir. Pek çok yan evreden *biri* de değildir. Yalnızca tamamlanmış bir hakîkat de değildir; özünde, değişim illüzyonuyla birlikte, durağandır. Nerede bu kısır düalizm görünürse, nihâî somut bir olgunun soyutlaması olarak yanlış bir şekilde algılanmasından kaynaklanır bu.

Kâinat, bütüncül anlamıyla, hem geçici, hem de ebedî olduğu için düal [ikili bir yapıya sahip]dir. Kâinat, her bir nihâî gerçekliği hem fiziksel, hem de zihinsel olduğu için düaldir. Kâinat, her bir hadise, formel anındalığını objektif ötekiliği ile birleştirdiği için düaldir. Kâinat, pek çok nihâî gerçekliklere ayrılıp analiz edilebilir olduğu için *çoğul*dur. Kâinat, evrensel içkinliği nedeniyle *bir*'dir. Dolayısıyla, buradaki düalizm, birlik ile çoğulluk [vahdet ile kesret] arasındaki bu karşıtlıktaki düalizmdir. Bütün bir Kâinat'ta, düalizmin temeli olan karşıtların birliği hükümfermadır.

İKİNCİ BÖLÜM

GEÇMİŞ, ŞİMDİ, GELECEK

3. 2.1. "Gelecek" anlamında kullanılan, olabileceklerdeki geçmiş hadiselerin içkinliği doktrini, önceki bölümde, diğerlerine göre görece daha yeterli bir şekilde tartışıldı. Geçmiş, kendisinin ötesindeki gelecekte yatan şimdi'de objektif bir varoluşa sahiptir. Gelecek'in, kendisinden önceki hadiselerde içkin, şimdiki hadiselerinse, her birinin bir diğerinde içkin olduğu fikri, tecrübenin nesne-özne yapısı açısından çok açık değildir. Gelecek'in şimdi ile olan ilişkisi üzerinde yoğunlaşmak, her şeyden önce daha basittir. Gelecek'in, şimdi için kesinlikle bir şey olduğu [bir anlam ifâde ettiği] çok açıktır. İnsanlığın en temel davranışları bu gerçeğin tanığıdır: Hukukî sözleşmeler, her türe ilişkin sosyal anlama ve anlayış çabaları, iddialar, kaygılar, trenyolu saat çizelgeleri, şimdi'nin kendini gerçekleştiren inşa çabası sırasında giriştiği ilişkide, kendi ötesindeki geleceğe ilişkin izler / işaretler taşıdığını göstermesi dışında bütünüyle boşuna bilinç gösterileridir. Gelecekle ilişki koptuğu an şimdi çöker, gerçek içeriği boşalır. Anlık varoluş, şimdi'nin kırıntıları içine geleceğin dahil edilmesini gerektirir.

Burada, bir kez daha, uzun geçmişe ve geleceğe uzanan eleştirel düşüncesiyle edebiyat eğitimi alışkanlıklarının, felsefe üzerinde talihsiz bir etki yaptığını gözlemliyoruz. Böylelikle, geleceği, yüzyıllık, on yıllık, yıllık ya da günlük

zaman-dilimleri açısından düşünüyoruz. Tarih olarak adlandırılan masallar yığınına [sükûn bulmak için] iskân ediyoruz. Bunun sonunda, kendimizi, hususî gerçekliğe / olguya ilişkin doğrudan gözlemden yoksun bütünüyle soyut bir muhayyile çabasıyla üretilen bir geçmişle ya da gelecekle ilişkilendirerek algılıyoruz. Bu sonucu kabul etmemiz, geçmiş olduğuna ya da bir gelecek olacağına dâir gerçek bir delil olmaz. Bu konuda katıksız bir cehalet içindeyiz. Bütün gözlemleyebildiklerimiz, şimdi'de yaptığımız kavramsal ikna çabalarından teşekkül etmiş oluyor. Bu, uzun geleceğe ya da uzun geçmişe iskân eden edebî [bir zihin ve algılama çabasının ürünü olan] alışkanlığın sonucudur. Elbette ki edebiyat, insan ırkının hikmet [ve erdem]lerini muhâfaza eder; ama birinci-el sezgiye yapılması gereken vurguyu zayıflatır. Geçmiş ya da geleceğe ilişkin doğrudan gözlemimizi incelerken, kendimizi, bir saniyelik hatta saniyenin parçaları kadarlık zaman-ölçekleri ile sınırlamamız gerekir.

3.2.2. Eğer kendimizi bu kısa-ölçekli sezgiyle sınırlarsak, geleceğin, hiç de hiçbir şey olmadığı sonucunun yanlış olduğunu görürüz. Aslında gelecek, kendi önceki dünyasında aktif olarak yaşar. Her tecrübe anı, kendisini, yakın geçmişle gelecek arasında, yani iki dünya arasında bir geçiş [ânı] olarak görür. Bu, sağduyunun bize kesinkes öğrettiği ve gösterdiği bir hakîkattir. Ayrıca yakın gelecek, yapısal tabiatı gereği, belli bir derecede şimdi'de içkindir. Buradaki zorluk, tecrübenin nesne-özne yapısı açısından bu içkinliğin izâhında gizlidir. Mutlak tamamlanmışlık ölçeğiyle münferit gerçeklikler olarak gelecek hadiseler, şimdi'de mevcut değildir. Dolayısıyla, geleceğin, geçmişin münferit hadiselerinin objektif ölümsüzlüğüyle farklı bir anlamda şimdi'de içkin olması zorunludur. "Şimdi", bu tür gerçekleştirilmiş münferitliğin nihâî kıyısını içerir. Bütün bir gelecek doktrini, her bir münferit fiîlî hadisenin kendini-tamamlama süreci açısından anlaşılacaktır.

Bu süreç, kısaca, telaffuzdan beklentiye bir geçit (passage) olarak nitelendirilebilir. Bu geçişteki ara evre, telaffuz evresini beklenti evresine dönüştürürken, yeniden şekillendirmek için ara özne'nin münferit katkısı demek olan yeni içeriğin kazanılmasıyla inşa edilir. Bu son evre, kendi bireyselliğinin yaratıcı arzusunun zirveye çıktığı "tatmin" olgusu olarak tarif edilebilir. Bu yeni içerik, pozitif kavramsal kavrayışlardan, yani kavramsal his'lerden teşekkül

eder. Bu kavramsal hisler, önceki / eski hadiselerin fiziksel kavranışıyla bütünleştirilir ve böylelikle geçmişe ilişkin varsayımlara dönüştürülür. Bu varsayımlar, birbirleriyle ve diğer kavramsal his'lerle bir kez daha bütünleştirilir ve yeniden-bütünleştirilir, sonuçta diğer varsayımlar üretilir.

Son olarak, ara / yakın özne'nin inşasına ilişkin varsayımlar ortaya çıkar. Bu, objektif ölümsüzlüğe dönüşen öznenin özüne aittir. Dolayısıyla, bunun kendini inşası, kendini-şekillendirme sürecindeki kendi faaliyetinin öteki-şekillendirme faaliyetlerine dönüştüğü bir süreci içerir. Geleceğin şimdiki özne'yi tecessüm ettirmesi ve faaliyet biçimlerinin telaffuz edilmesi, şimdiki özne'nin inşasıyla gerçekleşir. Ancak, gelecek münferit hadiseler, mevcut değildir. Yegâne yakın gerçeklik, kendini-şekillendirme anındalığının ötesine uzanan objektif ölümsüzlük ihtiyacını tecessüm ettiren şimdiki öznenin inşasıdır. Bu objektif ölümsüzlük, perspektif telaffuzu örüntüsünün sözkonusu olduğu geleceğin şaşmaz gerçeğidir.

Nihâî beklenti evresi, uygun olup olmamasının verdiği izin ölçüsünde geleceğin kedisini tecessüm ve telaffuz ettireceği zorunluluklar açısından şimdiki-özne'nin özünün farazî olarak gerçekleştirilmesidir. Dolayısıyla, bir tecrübe hadisesinden hoşlanılması süreci, bizzat canlı olan geçmişten hoşlanılmasıyla başlar, gelecekte canlı olarak kendinden hoşlanma süreciyle sona erer. Bu, her bir münferit durumda işlev gören Kâinat'ın sahip olduğu yaratıcı arzusunun izâhıdır. Bu anlamda, şimdiyle olan hususî ilişkilerinin çeşitli hâkimiyet biçimleri şeklinde teşekkül etmesiyle birlikte, her bir şimdiki hadisede içkindir. Ancak, hiçbir gelecek hadisesi, şu an varolamaz. Beklenti varsayımları, şimdiki hadisenin ve onda mündemiç olan zorunlulukların inşasıyla ilgilenirler. Bu inşa çabası, bir geleceğin varlığını ve gelecek hadiselerin ilk evresindeki telaffuz katkısına bir kota konulmasını gerektirir.

Burada hatırlanması gereken nokta, her bir münferit hadisenin, bu tür hadiselerin zorunlu olarak inşasına bağlı olan yaratıcı itki tarafından aşıldığı hakîkatidir. Bu tür hadiselerin tamamlanmış inşasıyla alakasının olmaması tesadüfi değildir.

Her bir gerçeklik hadisesinin teşekkülünde, ibrenin yönünün, telaffuz'dan beklenti'ye doğru kayması, zihniyetin müdahaleci dokunuşu nedeniyledir. Ye-

ni kavramsal kavrayışlar tarafından kazandırılan fikirlerin yeni mi, yoksa eski mi olduğu meselesinde, şu kesin sonuçla karşı karşıya kalırlar: Bir hadise, geçmişle yüzleşen bir *sonuç* olarak ortaya çıkar ve gelecekle yüzleşen bir *neden* olarak sona erer. İkisi arasında ise, Kâinat'ın teleolojisi [amaçsallığı] uzanır.

Eğer zihnî faaliyet, ideal bir yenilik getirmeyi içermezse, kavramsal hislerin veri'si, halihazırda telaffuzun ilk evresinde resmedilen ebedî nesneler olarak kalır yalnızca. Bu durumda, ilk evreyle yeniden bütünleşme, sadece, tevârüs'te halihazırda dominant olan düzen tiplerinin ve his örüntülerinin korunması beklentisine dahil olan ilk olumlayıcı algıya dönüşür. Bu noktada, kesbetmenin hâkimiyeti sözkonusudur. Böylelikle, bu tür hadiselerin bir bölgesi, empoze edilmiş tabiat yasalarına pasif bağlanmayı öngörür. Kavramsal yenilik, tekrar/lama aracılığıyla ve koordine edilmiş hadiseler zinciri üzerinde ilave baskı kurmak suretiyle etkili kılınmaya çalışıldığı zaman, bu kişiden doğan ve kişinin çevresinde etkin kılınarak yoğun bir şekilde desteklenen amaçla birlikte güçlü bir kişinin gücüne sahip oluruz. Dolayısıyla, bu durumda, gelecek vadeden bir akrabalık beklentisi, kavramı olgu'ya dönüştürecek amaç formunun var olmasını varsayar. Her iki durumda da, kavramsal yenilik olsa da olmasa da, kavramsal kavrayışın sübjektif formları, her hadisenin kendisini geleceğe yönlendirdiği Kâinatın itici gücünü oluşturur.

3.2.3. Şimdi, geçmiş'in şimdi'de içkin olduğu meselesini belirginleştirmek mümkündür. "Şimdi", kendi özünde bir geleceğe sahip olmak zorunda olacağı bir ilişkinin izini taşıması nedeniyle, gelecek, şimdi'de içkindir. Dolayısıyla gelecek, özünde, geleceğin mutlaka tasdik etmesi gereken zorunlulukları içerir. Gelecek, şeylerin tabiatına ait olan genel bir olgu olarak şimdi'nin içinde mevcuttur. Gelecek yine, bu genel belirlenimleriyle, mutlaka başarılı olması gereken hususî geleceğe empoze edilecek hususî şimdi'nin geleceğinde gizlidir. Bütün bunlar, şimdi'nin özüne aittir; ve belirlendiği şekliyle, şimdi'nin sübjektif anındalığında kavrayış için bir nesne olan geleceği inşa eder. Böylelikle her şimdi hadisesi, Kâinat'ın genel metafizik karakterini kavrar ve bu karakterdeki kendi payını da kavramış olur. Dolayısıyla gelecek, şimdi için bir özne'nin nesnesidir, şimdi'de objektif bir geleceğe sahiptir. Ancak, şimdi'deki geleceğin objektif varoluşu, şimdi'deki geçmişin objektif varoluşundan

farklılaşır. Geçmiş'in çeşitli hususî hadiseleri varoluşta'dır ve şimdi'deki nesneler olarak çeşitli şekillerde işlev görür. Geçmişin hususî hadiselerinin bu münferit objektif varoluşu, her biri her bir şimdi'de işlev görerek, yeterli nedensellik demek olan nedensel ilişkileri inşa eder. Ancak gelecek'te, halihazırda inşa edildiği için, fiilî hadiseler yoktur. Dolayısıyla, şimdi'de yeterli nedenselliği tatbik edecek gelecek'teki fiilî hadiseler de mevcut değildir. Şimdi'de objektif olan, fiilî hadiselerin geleceğinin zorunluluğudur ve bu geleceğin vukû buldurduğu bu zorunluluk, şimdiki hadisenin özünde mündemiç bulunan şartlara uyum sağlar, onları olumlar ve onaylar. Bu gelecek, şimdiki gerçeğin özüne aittir ve şimdiki gerçeğin gerçekliğinden başka bir gerçekliği yoktur. Ancak, onun şimdiki gerçeklikle kurduğu hususî ilişkiler, halihazırda şimdiki gerçeğin tabiatında gerçekleştirilmiştir.

3.2.4. Birbirinden nedensel olarak bağımsız bir şekilde vukû bulan çağdaş olayların tanımı budur. Dolayısıyla, çağdaş olaylar, ötekinin geçmişine ait değildir. Bu iki hadise, yeterli nedensellikle doğrudan bir ilişki içinde değildir. Çağdaş hadiselerin geniş nedensel bağımsızlığı, Kâinat'ın "özgürlük alanı"nın (elbow-room) koruyucusudur. Bu, her bir fiilî duruma, sorumsuzluk için rahat bir ortam sunar. "Ben kardeşimin koruyucusu muyum?" sorusu, öz-bilincin ilk jestlerinden birini ifâde eder. Özgürlük iddiamız, çağdaş çevremizle ilişkimizde köksalar. Tabiat, bağımsız faaliyetler için bir alan sunar. Kâinat'ın doğru anlaşılması, her birinin bir diğeriyle, değişik şekillerle, yeterli nedensellikle, teleolojik / amaçlı olarak kendini-varetmeyle ve çağdaş bağımsızlıkla ilişkilerini doğru anlamamızı / kavramamızı gerektirir. Bu doğru kavrama, aynı zamanda, perspektif eliminasyonunu / ortadan kaldırma girişimini; geniş dönemlere hâkim olan düzen tiplerini ve içinde kendilerini buldukları her geniş dönemi birbirinden ayıran ilâve düzen biçimleriyle küçük kalıcılıkları gerektirir.

Çağdaş hadiselerin karşılıklı bağımsızlığı, yoğun ve kesin olarak, teleolojik kendi-varetme alanlarında gizlidir. Bu hadiseler, ortak bir geçmişten doğarlar; ve bunların ölümsüzlükleri, ortak bir geleceğin içinde işler. Dolayısıyla, dolaylı olarak geçmişin içkinliği ve geleceğin içkinliği yoluyla hadiseler iç içe geçmiştir, birbirleriyle irtibatlı hâle gelmiştir. Ancak, kendi-varetme sürecinin ani faaliyeti, çağdaşlar sözkonusu olduğunda, ayrı ve hususîdir.

Dolayısıyla, çağdaş hadiselerin herbirinin bir diğerinde muayyen bir dolaylı içkinlik mevcuttur. Çünkü, eğer A ile B çağdaş iseler ve C de A ile B'nin geçmişinde ise, o zaman A ile B, bir anlamda C'de içkindir; tıpkı geleceğin geçmişte içkin olması gibi. Ancak C, A ile B'nin içinde objektif olarak ölümsüzdür. Dolayısıyla, bu dolaylı anlamda A, B'de içkindi; B de A'da içkindir. Ancak, A'nın objektif ölümsüzlüğü, B'de işlemez; B'ninki de A'da işlemez / geçerli değildir. Münferit tamam/lanmış faaliyetler olarak A, B'den gizlenir; B de A'dan. İki çağdaş olarak A ile B'nin ortak bir geçmiş'ten bütünüyle hoşlandıkları doğru değildir. İlk elde, A'nın geçmişindeki hadiseler, B'nin geçmişindeki hadiselerle özdeşse, o zaman, konumlarının farklılığı nedeniyle A ile B, perspektif eliminasyonunun farklı olmasından ötürü bu geçmişten hoşlanırlar. Dolayısıyla, A'daki geçmişin objektif ölümsüzlüğü, B'deki bu aynı geçmişin objektif ölümsüzlüğünden farklılaşır. Böylelikle, birbirinden büyük ölçüde uzak olan bu iki çağdaş hadise, aslında fiilî olarak, farklı geçmişlerden doğar.

Keza, son zamanlarda geliştirilen modern fizikteki zaman nosyonlarına göre, eğer A ile B çağdaş iseler ve P de A ile çağdaş ise, o zaman, P'nin B ile çağdaş olduğu gerçekte doğru değildir. P'nin B'den erken olması ya da B'den daha geç olması mümkündür. Dolayısıyla, A'nın geçmişindeki hadiseler bile, B'nin geçmişindekilerden bütünüyle özdeş değildir. A ile B komşu oldukları zaman, onların geçmişleri arasındaki bu ayırım ihmal edilebilir. Ancak, bunlar birbirinden uzak olduklarında bu ayırım, büyük bir öneme hâiz olabilir.

Buradan çıkan sonuç şudur: Eğer uygun bir çevreye bütünleşik bir koordinasyon hâkim olduğunda her hadise, kendi geçmişinde, bu geçmişin ötesindeki geleceğin içindeki düzen tipinin beklentisi / haber vericisi olarak tecrübe olunacaktır. Ancak, bu gelecek, burada sözkonusu olan hadiseyi ve onun çağdaş çevresini içerir. Bu şekilde, burada bu hadisede, onun hususî münferit hadiseleri açısından değil ama bu düzenin ilişkisinin genel alt-katmanı olarak çağdaş dünyanın dolaylı içkinliği mevcuttur. Bu düzen tipi, hem kendi aralarındaki çağdaş dünyanın çeşitli parçalarıyla irtibatlıdır, hem de sözkonusu hadiselerin bu parçalarıyla irtibatlı olacaktır. Ancak, çağdaş dünyanın parçaları, bu düzen için kendi ilişki kurma işlevlerindeki tecrübe hadiselerine ait ola-

caktır. Bu, çağdaş dünyanın, neden bütünleşik (uniform = tek biçimli) mekânsal ilişkiler alanı olarak algılanması gerektiğinin genel izâhıdır. Bu, neden herhangi bir hususî ilişki sisteminin bu dönemde hâkim olması gerektiğine ilişkin bir neden sunmaz. Ama bu izah, neden bazı tek-biçimli ilişki sistemlerinin çağdaş dünya algılarımıza hâkim olması gerektiğine dâir bir neden sunar. Ayrıca, esas faaliyet kaybolmuştur. Çağdaş dünya, pasif ilişkiler ve niteliklerin öznesi olarak tecrübeye dönüşür.

3.2.5. Kâinat'ın gerçeklikleri, her bir süreç münferit bir gerçek olarak, tecrübe süreçleridir. Kâinat, bu süreçlerin dâima gelişen bir toplamıdır. Bütün fâillerin (agency) fiiliklerle / gerçekliklerle sınırlı olduğunu varsayan Aristocu doktrin, kabul edilebilir. Aynı şekilde, varoluşun çerçek anlamı "fâilde bir aktör olmak"tır ya da başka bir ifâdeyle "bir farklılık husûle getirebilmektir" şeklindeki Eflatuncu yargı da kabul edilir. Dolayısıyla, bir şey olmak, bir gerçekliğin analizinde bir faktör olarak keşfedilebilir olmaktır.

Buradan çıkan sonuç şudur: Bu varlık kategorisine göre, bir anlamda, her şey "gerçek"tir. Bu anlamda "gerçek" (real) sözcüğü, "bir çağrışımı, bir ses ya da bir işaret olan bir sözcüktür" anlamına gelebilir yalnızca. Ancak, "gerçekleştirme" terimi, kendi teşekküllerinden pozitif bir faktör olarak burada sözkonusu olan "mevcudiyet"i (entity) içeren gerçek / fiilî mevcudiyetlere göndermede bulunur. Dolayısıyla, her şey gerçek olsa da, gerçek hadiselerin, bazı hususî dizilerde gerçekleştirilmesi hiç de kaçınılmaz değildir. Ancak, bazı fiilî mevcudiyetlerde gerçekleştirilmiş bir yerlerde keşfedilebilir olması gereklidir. Fiziksel ya da kavramsal olarak, bir anlamda, gerçekleştirilememiş hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, "gerçek" terimi aynı zamanda, fiziksel ve kavramsal gerçekleştirmeler arasında vücuda gelen farklılıklara da işaret edebilir.

3.2.6. Herhangi bir gerçek hadiseler dizisi, biri diğerinde gerçekleşen hadiselerin karşılıklı içkinliği tarafından bütünleştirilir. Birbirlerini karşılıklı olarak sınırlayacak ölçüde bütünleşirler. Açıktır ki, bu iki hadise çiftinin bu karşılıklı içkinlik ve tahdid'i [birbirini sınırlaması], genelde simetrik bir ilişki değildir. Zira çağdaşları dışında, bir hadise, öteki'nin geleceğindedir. Dolayısıyla, yeterli nedensellik mod'una göre, daha erken vukû bulan, daha sonra vukû bulanda içkindir [mündemiçtir]; beklenti modu'na göre ise, yukarıda

açıklandığı gibi, sonraki öncekinde içkindir. Bir bütünlük'te bir araya gelen bir olgu olarak algılanan herhangi bir hadiseler dizisi, râbıta / bağ olarak adlandırılacaktır. Böyle bir râbıta'nın bütünlüğü, eğer çeşitli hadiseler, her biri diğerinde farklı konumlarda Kâinat'a dağılırlarsa, bu, gelişigüzel bir tasvirdir. Eğer râbıtanın bütünlüğü, hâkim olucu bir önemi hâiz olursa, farklı râbıta tipleri vücuda gelir; ki bunları sırasıyla, bölgeler, toplumlar, kişiler, kalıcı nesneler, dünyevî özler, canlı organizmalar, olaylar, Tabiat'ın muktedir olduğu çeşitli karmaşıklık yüzeylerine benzer diğer terimler gibi nitelendirebiliriz. Gelecek bölümde, bu özel râbıta türlerinden bir kaçını göstermek yeterlidir.

3.2.7. Sınırlama ve Özgürlük'ü, kendileriyle iritbatlı bir şekilde gerçekleştirilen değerler ve ayrıca onlar arasındaki antitezler açısından düşünürüz. Ancak, bunları başka şekillerde inceleme biçimleri de var. Özgürlüğü ya da sınırlama'yı yahut da her ikisini birden uygun bir şekilde uzlaştırma ilişkisinin fiziksel olarak gerçekleştirilmesini teşekkül ettiren fiziksel şeylerin tabiatında ne olduğunu sorabiliriz.

Aslında biz, alışkanlık olarak, insanın tarihini özgürlük ve sınırlama açısından yorumlarız. Bu antitezin fiziksel vakalardaki gerçekleştirilme hadisesinin dışında, medenileşmiş insanlığın tarihi, fiziksel gerçeklerle hiçbir alakası olmayan kavramlarla ilgilenen duyguların oyununun sözkonusu olduğu anlamsız olaylar dizisidir.

Çağdaş hadiselerin nedensel olarak bağımsızlığı, Kâinat'taki özgürlüğün temelidir. Çağdaş dünyanın karşı karşıya kaldığı yenilikler, çağdaş hadiselerden tecrit edilerek çözümlenir. Burada, tam bir çağdaş özgürlük mevcuttur. Vukû bulan her şeyin, başka bir şeyin temelini oluşturan bir şart olduğu iddiası doğru değildir. Bu tür bir tam karşılıklı belirleyicilik konsepti, Kâinat "mecmua"sına / toplam'ına ilişkin bir mübalağadır. "Tedrici vakalar" ve "karşılıklı alâkasızlık" fikirleri, şeylerin tabiatına gerçek anlamda tatbik edilebilir bir mahiyete sahiptirler. Keza, sübjektif uyuşmazlıklar formu tarafından empoze edilen perspektif, başka bir şekilde, özgürlüğün yolunu açar. Önceki çevre, kendisinden husûle gelen hadisenin ilk evresini belirlemekte bütünüyle yeterli değildir. Bu yeni yaratımda açık gerçekler olarak herhangi bir işlevden alıkonulan çevredeki faktörler de mevcuttur. Dalga akımı, kendisi-

ni arındıran ya da belki de daha durgun ["mutlu"] ortamlarda koruyabileceği bazı erdemlerini kaybeder. Her taze hadisenin ilk evresi, kendisinin ötesin/d/e uzanan objektif varoluşun geçmişinin içindeki bir mücadele meselesini temsil eder. Bu mücadelenin belirleyicisi, yeni gerçeklik sürecinde kendisini münferit sübjektif amacının ilk evresi olarak canlandıran, üstün Eros'tur. Dolayısıyla, Kâinat'ın bu herhangi iki hadisesinde de diğerinin inşası için uygun olmayan unsurlar vardır. Bu doktrinin unutkanlığı, şeylerin tabiatı görüşünde aşırı-ahlâkîleştirmeye yol açar. Allah'tan ki, çok fazla önemsemediğimiz ve murat ettiğimiz zaman sahip olabileceğimiz pek çok şey var. Bunun karşıtı olan bakış açısı, fanatizmin dölyatağı olmuş; ve tarihi, felaketlerin eşiğine sürüklemiştir.

3.2.8. Burada ortaya koyduğumuz metafizik açısından Kâinat'ın anlaşılması, birbirleriyle çeşitli ilişkileri bakımından algılanabilecek, çeşitli yeterli nedensellik rollerini, teleolojik kendini-varetme'yi, perspektif elimasyonunu, çağdaş bağımsızlığı, geniş dönemlerde hükümferma olan düzen hukuklarını, her bir dönemde geçerli olabilen küçük kalıcılıkları gerektirir. Bu tür anlama / anlaşılma çabasının bir başka özet örneği, sınırlama ve özgürlük, varolma ve yıkım, his derinliği ve hissin gelişigüzelliği, kavramsal gerçekleştirme ve fiziksel gerçekleştirme, Görünüş ve Gerçeklik gibi ifâdelerle ortaya konabilir. Düşüncelerin Serüvenleri'ne ilişkin bir çalışma, bu türden çeşitli ifâdelerle ifâde edilen alternatifler arasında kendi yolunu bulan Fikirlerle ilgilenir.

Kendimizi içinde bulduğumuz Kâinat'ın [varoluşunun] bu döneminin yapısını incelediğimiz zaman, bu yapının bizi, bir dizi düzen tipleri sunan katmanlarla karşı karşıya getirdiğini görürüz. Her bir katman, daha büyük bir çevrenin daha genel düzen tipini paylaşan bazı sınırlı bölgeler içinde ilave düzen tipleri vücuda getirmektedir. Buna mukâbil, bu daha geniş çevre, bildiğimiz genel yaratım dönemindeki hususîleşmiş bir bölgedir. Kendi düzenleyici dominant ilişkiler dizisi olan bu bölgelerin her biri, ya kendi parçalarının diğerleriyle karşılıklı ilişkisi açısından, ya da bir birlik olarak hâricî bir idrak edicinin tecrübesi üzerindeki etkisi bakımından incelenebilir. Dahası, bu ikisini birleştiren bir üçüncü inceleme biçimi de vardır. İdrak edici, belli bir böl-

gedeki bir hadise olabilir ve kendisinin de bir üyesi olduğu bu bölgeyi, tek bir bölge olarak kavrayabilir.

İlk şekilde analiz edilen bir bölge, yasaların düzenleyici dominant ilişkiler dizisi olduğu muayyen Tabiat Yasaları'na tâbî olarak idrak edilebilir. İkinci inceleme biçiminde sentez, analizin yerine geçer. Burada sözkonusu edilen bölge, öz'ün, muayyen bir karmaşık içsel nitelik olduğu bir kalıcı bütünlük varsayar. Bu zorunlu karakter, ikinci yaklaşımda da görüldüğü gibi, bir bölgede hükümferma olan -birinci yaklaşımda görüldüğü gibi- Tabiat Yasaları dizisinden başka bir şey değildir. Her bir yaklaşım biçimi de, bölgeyi oluşturan pek çok hadisenin somut irtibatlılığına nüfûz eden hâkim karakter kimliği üzerin/d/e vurgu yapar. Bölgenin bütünlüğü / birliği, iki yolla gerçekleşir: Birincisi, kendisinde varolan çeşitli hadiselerin karşılıklı içkinliğinden vücuda gelen saf irtibatlılık yoluyla. İkincisi de, herhangi bir dış hadisede çeşitli kısımlarının benzer bir rol oynadığı nüfûz edici karakter kimliği yoluyla. Dolayısıyla, kendi Tabiat Yasaları'na sahip olan buradaki bölge kavramı, birlikte bir bölge, Zorunlu Karakter'e sahip olan kalıcı cevher'in bir başka adıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM



HADİSELERİN GRUPLANDIRILMASI

3. 3.1. Hadiselerin gruplandırılması, idrak edici tecrübelerdeki hadiseler tarafından gerçekleştirilen bazı ortak işlevlerin bir sonucudur. Dolayısıyla, gruplandırılan hadiseler, bir birlik / bütünlük kazanırlar ve idrak edicinin tecrübesi için, pek çok hadiseye ya da pek çok alt hadise gruplarına bölünebilme özellikleri nedeniyle tek bir şey olurlar. O halde alt gruplar, her biri total grup olarak aynı metafiziksel varoluş kategorisine ait olan kompleks birliklerdir. Benzer varlık türü gruplarına bölünebilme özelliği, genel yayılma / genişleme fikridir. Hususî ilişki (eğer varsa tabiî), bu dönemde hâkim olan geometri sistemini oluşturan bir genişleme dönemi grubu arasında sistematik olarak kaynaşmıştır.

Herhangi bir fiilî hadise grubu tarafından gösterilen genel müşterek fonksiyon, karşılıklı içkinlik fonksiyonudur. Eflatuncu dilde bu, müşterek Kap'a ait olma fonksiyonudur. Eğer bir grup, yalnızca karşılıklı içkinlik temel mülkü açısından incelenirse, aksi takdirde ne kadar müşterek alakadan yoksun olursa olsun, o zaman bu genel irtibatlılığı örnekleyen bir olgu olarak algılanır; ki işte bu grup, bir Râbıta olarak adlandırılır.

Dolayısıyla Râbıta terimi, hususî bir düzen tipi de, üyelerine karşılıklı içkinliğe dayalı genel metafizik zorunluluğundan başka bir şeye nüfûz etmeyen bir düzen de varsaymaz. Ancak, yoğunluk ve çeşitlilik amacına sahip olan Kâ-

inat'ın teleolojisi, aslında, birbiriyle iç içe geçmiş alt râbıtalara hâkim olan çeşitli düzen türleri üretir. Bir râbıta, hem mekânsal olarak, hem de zamansal olarak genişleyebilir. Başka bir deyişle râbıta, birbiriyle çağdaş olan hadiseler dizisi ile görece geçmiş ve gelecek olan bir hadiseler dizisi de içerebilir. Eğer râbıta tümüyle mekânsal olursa, o zaman ötekinin öncekisi olan çiftlerin sözkonusu olduğu bir hadiseler çifti içermez. Râbıtanın hadiseleri arasındaki karşılıklı içkinlik, o zaman çağdaş hadiselere uygun dolaylı bir tip olacaktır. Bu nedenledir ki, dışsallık fikri, bizim mekân sezgilerimize hâkimdir. Eğer râbıta bütünüyle zamansal olursa, o zaman çağdaş hadiseler çiftini içermez. Bu yalnızca, bir hadiseden diğerine geçiş tipidir. Zamansal geçiş fikri, nedensellik fikrinden hiçbir zaman bütünüyle koparılamaz. Bu sonuncu fikir, şimdi'deki geçmişin içkinliğini hususî bir şekilde inceleme yoludur yalnızca.

3.3.2. Hadisenin yekpâreliği fikri önemlidir. Birinden önce gelen ve diğerinden sonra gelen hadiselerin olmadığı durumlarda, çağdaş olmayan iki hadise, zamansal olarak yekpâredir. En son ve en önceki hadiseler istisna olmak şartıyla, her bir hadise, daha önceki ve daha sonraki hadiselerle yekpâre olduğu zaman, bütünüyle zamansal olan hadiseler râbıtası süreklilik halindedir. Bu durumda râbıta, zamansal ya da mekânsal düzenle kopmaz bir bağ kurar. Elbette ki bu bağın ilk ve son hadiseleri, bağ'la, yalnızca tek-yanlı bir yekpârelikten "keyif alır".

Mekânsal yekpâreliğin tanımlanması daha zordur. Zamansal boyuta atıf yapmayı gerektirir. İki çağdaş durumun bütünüyle ortak bir geçmişten gelmediği şeklinde özetlenebilecek bir doktrinin yardımıyla tanımlanabilir.

Dolayısıyla, eğer A ile B, iki çağdaş hadise ise, A'nın geçmişi, B'nin geçmişine ait olmayan bazı hadiseleri içerir; ve B de, A'nın geçmişine ait olmayan bazı hadiseleri içerir. O hâlde, (i)-hem A hem de B ile çağdaş olmadığı; ve (ii)-geçmişi, her biri hem A'nın hem de B'nin geçmişine ait olan bütün hadiseleri içerdiği zaman, A ile B yekpâredir. Bu özel tanım biçiminin bir önemi yoktur. Ancak, şimdi'nin iç-ilişkiselliğinin geçmişe atıfla vücut bulmasını sağlayan ilke önemlidir ve temeldir. Bu, çağdaş dünyanın, niçin empoze edilen karakterleri pasif bir şekilde resmeden hayatsız özlerin bir tezahürü olarak tecrübe ettiğinin nedenini açıklar.

Zamansal ve mekânsal yekpârelik, bir bakıma, içkinlik doktrini açısından tanımlanabilirdir. Yekpârelik fikrinin yardımıyla bölge fikri, muayyen yekpârelik şartlarının korunduğu bir râbıtanın işareti olarak tarif edilebilir. Bu tür bir tarifin mantıksal ayrıntıları bu tartışmanın dışındadır.

Buraya kadar, tek bütünlük ilkesi, *karşılıklı içkinlik çıplak gerçeğ*inden vücuda gelen çeşitli râbıta türlerini inceledik. Bu râbıta dehâsını, türleri, çıplak genişlik örüntüsü farklılığıyla ayrılan bir dehâ olarak adlandıracağız. Daha kısa ve özlü bir şekilde söylemek gerekirse, *Örüntülendirilmiş Râbıta Dehâsı* olarak adlandıracağız. Örüntülerinde iç-içe geçmiş olan niteliksel faktörlerden soyutlarsak, her râbıta, bu dehânın bir türüne aittir.

3.3.3. Şimdi, genel *Toplum* fikrine geçebiliriz. Bu fikir, genel düzen türleri fikirleri ve genetik düzen varsayımı sunar. Bu tanım, *Örüntülendirilmiş Râbıta Dehâsı* analizinde atlanan faktörlerin hesaba katılmasına bağlıdır.

Bir Toplum, muayyen bir "sosyal düzen"i resmeden ya da paylaşan bir râbıtadır. "Sosyal düzen", şöyle tarif edilebilir[14]: "Bir râbıta, (i) içerdiği gerçek varlıkların her birinin kesinliğinde resmedilen müşterek bir form unsuru olduğu zaman; (ii) râbıtanın diğer bazı üyelerinin kavrayışları üzerinde empoze edilen şartlar nedeniyle râbıtanın her bir üyesinde bu müşterek form unsuru vücuda geldiği zaman; ve (iii) bu müşterek formun sözkonusu olduğu pozitif hisleri içermesi nedeniyle kavrayışların bu yeniden-üretim şartlarını empoze ettiği zaman bir râbıta, 'sosyal düzen'den hoşnut ve tatmin olur".

Aynı tarifin başka bir versiyonu ise şöyledir[15]: "Bir 'toplum'un (bu terimin burada kullanılış şekliyle) işaret edilmesi gereken noktası, kendi-kendini besleyen, kendi-kendine ayakta duran bir özelliğe, başka bir deyişle, kendi aklına sahip olmasıdır. Dolayısıyla toplum, aynı sınıfa tatbik edilen gerçek mevcudiyetler dizisinden daha fazla bir şeydir: Bu, toplumun salt matematiksel 'düzen'den daha fazla bir şey olduğu anlamına gelir. Bir toplumu inşa etmek, aynı toplumun diğer üyelerinden genetik türemişliği nedeniyle, sınıf-adı'nın her bir üyeye tatbik edilmesini gerektirir. Müşterek karakterleri nedeniyle bir

14. Krş.: *Process and Reality*, Birinci Kesim, İkinci Bölüm /2.
15. Krş.: *Process and Reality*, İkinci Kesim, İkinci Bölüm /2.

toplumun üyeleri birbirine benzerdir; çünkü bu benzerliğe yol açan şartları, toplumun diğer üyelerine empoze ederler."

"Toplum" fikrinin bu tasvirinden de açıkça anlaşıldığı gibi, karşılıklı olarak çağdaş olan bir hadiseler dizisi, bu tür bir çağdaşlar dizisiyle yetinemezler. Elbette ki, çağdaşlar dizisi, bir topluma ait olabilir. Ancak toplum, mutlaka seleflere ve haleflere sahip olmak zorundadır. Başka bir ifâdeyle, bir toplum, mutlaka hususî bir kalıcılık niteliği taşımalıdır. Kalıcı olan, gerçek fiilî mevcudiyetler, bütün toplumlardır. Tolumlar, fiilî hadiseler değildir. Avrupa metafiziğini Greklerden bu yana engelleyen yegâne hata, toplumları, fiilî hadiseler olan bütünüyle gerçek mevcudiyetlerle karıştırmak olmuştur. Bir toplumu, o nedenle o toplum yapan zorunlu bir karakteri vardır. Ayrıca bir toplumun, şartlar değiştikçe değişen arızî nitelikleri mevcuttur. Dolayısıyla, bütün bir varoluş olarak ve aynı metafizik statüyü koruyan bir varlık olarak bir toplum, değişen şartlara verdiği değişen tepkileri ifâde eden ve kendisini mutlu kılan bir tarihe sahiptir.[16] Ancak, fiilî hadisenin böyle bir tarihi yoktur. O, hiçbir zaman değişmez. Sadece olur ve yokolur gider. Onun yokoluşu, kâinat'ın yaratıcı ilerleyişindeki yeni bir metafizik fonksiyon varsayımına sahip olması sebebiyledir.

Bir toplumun öz-kimliği [ben-idrâki], onun tanımlayıcı karakteristiğinin öz-kimliğine ve hadiselerinin karşılıklı içkinliğine bağlıdır. Ancak, toplumun bütünüyle geçmişe ait olması dışında, bu toplumun temelini oluşturan râbıtası demek olan kesin bir râbıtası yoktur. Çünkü bir toplumun temelini oluşturan gerçekleştirilmiş râbıta, geleceğe dönük yaratıcı ilerleyişiyle kendisine dâima yeni şeyler ilâve eder. Sözgelişi insan, hayatına bir sonraki günü ilâve eder; yeryüzü, varoluş dönemine bir sonraki milenyumu ilâve eder. İnsanın yokolması ve dünyanın yıkımla karşı karşıya kalması, güçlü bir insan ya da dünya tasavvurunun geliştirilmesiyle aşılabilecek, üstesinden gelinebilecek köklü bir râbıta'ya sahip olabilme meselesidir, ancak._

3.3.4. Bir Toplum olma iddiasına sahip olabilecek tek bir râbıta olmamasına rağmen, bu toplum varlığını ve varoluşunu sürdürdüğü sürece, her biri

---

16. Bu "toplum" fikrinin, Descartes'ın "cevher" fikriyle bazı benzerlikleri var. Krş.: Descartes'ın *Principles of Philosophy*, I. Kısım, 51-57. *İlkeler*.)

varoluş aşamasına gelinceye kadar bütün olarak gerçekleştirilmiş bir toplum demek olan bir râbıta dizisi vardır. Muayyen bir toplum için geçerli olan bu tür bir râbıta dizisinin çeşitli üyelerinin geniş/letilmiş örüntüleri farklı olabilir. Böyle bir durumda, genişletilmiş örüntüler farklılıklaştıkları ölçüde, sözkonusu toplumun tanımlayıcı karakteristiklerindeki unsurlardan biri olamaz. Ancak, çeşitli dizi râbıtalarının genişletilmiş örüntüleri, özdeş olabilir ya da en azından, örüntülerinin bazı müşterek özelliklerine sahip olabilir. Bu durumda, müşterek örüntü ya da müşterek özellik, sözkonusu toplumun tanımlayıcı karakteristiklerindeki unsurlardan bir unsur olabilir.

Yaratıcı bir şekilde gerçekleştirilen dizisel râbıtanın sözkonusu olduğu bir toplumun en basit örneği, bu tür her bir râbıtanın bütünüyle zamansal ve süreklilik arzettiği zaman, müşterek genişletilmiş bir örüntüye sahip olması durumudur. O hâlde, her bir gerçekleşme aşamasında, toplum, dizisel bir düzendeki yekpâre bir hadiseler dizisinden oluşur. Kalıcı bir idrak edici olarak tarif edilen bir insan, işte böyle bir "bütün"dür (society). Bu insan tarifi, tastamam, Descartes'ın düşünen cevher kavramıyla kastettiği şeydir. Descartes'ın *Principles of Philosophy*'de (I. Kısım, 21. İlkeler; ve ayrıca *Meditation III*), "kalıcılık, Tanrı'nın dizisel olarak yeniden-yarattığı şeyden başka bir şey değildir" dediği hatırlanacaktır. Dolayısıyla, *Kartezyen insan ruhu idrâki* ile burada ortaya konan *insan ruhu idrâki*, yalnızca Tanrı'ya hamledilen fonksiyon bakımından farklılık arzeder. Her iki idrak de, her biri tamamlanmışlığının ölçüsü ile birlikte, bir hadiseler dizisi içerir.

Gerçekleştirilmiş râbıtasının bütünüyle zamansal ve süreklilik arzettiği genel toplum tipi, burada, "şahsî" toplum tipi olarak adlandırılacaktır. Bu tür bir toplum tipi, bir "şahıs" olarak tarif edilebilir. Dolayısıyla, yukarıda tarif edildiği gibi, bir insan, bir şahıs'tır.

Ancak, bir insan, seriyal tecrübe hadiseleri dizisinden daha fazla bir şeydir. Bu tür bir tarif, belki filozofları, -mesela Descartes'ı- tatmin edebilir. Bu, "insan" teriminin orijinal anlamı değildir. Hayvan bedenleri olduğu gibi, hayvan zihinleri de vardır; ve bizim tecrübemizde bu tür zihinler, dâima müştereken vukû bulur. Şimdi bir hayvan bedeni, zamansal ve mekânsal olarak koordine edilen çok sayıda hadiselerin sözkonusu olduğu bir toplumdur. Buradan

şöylesi bir sonuç çıkarılabilir: Bir "insan", sözcüğün sıradan kullanımının tam anlamıyla, burada tanımlandığı gibi bir "şahıs" değildir. Bir insan, sosyal koordinasyonun çeşitli kısımlarının davranışında hâkim bir faktör olduğu daha geniş bir toplum birliğine / bütünlüğüne sahiptir.

Ayrıca hayvansal ve bitkisel canlı dünyayı taradığımız zaman, her tür bedenin mevcut olduğunu görürüz. Her bir canlı beden, şahsî olmayan bir toplumdur. Omurgalılar da dahil hayvanların çoğunun, şahsî olan alt bir toplumun hâkim olduğu kendi sosyal sistemlerine sahip oldukları anlaşılıyor. Her ne kadar, elbette ki hâkim şahsî toplumun hadiselerindeki zihinsel kutuplar, insan zihniyetinin yüksekliği seviyesine yükselemeseler de, yukarıda verilen şahsî tanıma göre bu alt toplum, tıpkı "insan" gibi aynı türe mensuptur. Dolayısıyla bir "köpek", bir anlamda bir "şahıs"tır; bir başka anlamda ise, şahsî olmayan bir toplumdur. Ancak, hayvanlar -ve bütün bitkiler- âleminin daha düşük hayat formlarının, herhangi bir içerilmiş şahsî toplum hâkimiyetinden mahrum olduğu anlaşılıyor. Bir ağaç, bir demokrasidir. Dolayısıyla, canlı bedenler, şahsî hâkimiyet altında yaşayan canlı bedenlerle özdeşleştirilemez. "Hayat" ile "şahsiyet" arasında zorunlu bir irtibat yoktur. "Şahsî" bir toplumun, terimin genel anlamıyla "canlı" olması, "canlı" bir toplumun ise "şahsî" bir toplum olması gerekmez.

3.3.5. Kâinat, değerlerini, toplumların toplumlarıyla ve toplumların toplumlarının toplumlarıyla işbirliği yapması sonucunda kazanır. Dolayısıyla bir ordu, bölükler toplumudur; bölükler, insanlar toplumudur; insanlar, şahsî insan tecrübesinin hâkim toplumuyla birlikte hücreler, kan ve kemikler toplumudur; ve hücreler, protonlar gibi daha küçük fiziksel mevcudiyetler toplumudur vs. vs. Bütün bu toplumlar, etraflarını kuşatan bir toplumsal fiziksel faaliyet alanı varsayarlar.

Açıktır ki, önceki "toplum" tarifi, basitleştirilmiş bir kavramı önermek için geliştirilmiştir. Çünkü tanımlayıcı karakteristik fikrinin, toplumların koordinasyonu fikrini içerecek şekilde izinin sürülmesi gerekir. Dolayısıyla, farklı düzeylere sahip toplumlar vardır. Sözgelişi ordu, bölükten daha farklı düzeye sahip bir toplumdur; aynı şekilde bir bölük de, bir insandan farklı bir düzeye sahip bir toplumdur. Tabiat, daha geniş mekânsal-fiziksel toplumda alt /

bağımlı unsurlar olarak işlev gören kalıcı nesneler kompleksidir. Bizim için, bu daha geniş toplum, tabiî evrendir. Bununla birlikte onu, fiilî mevcudiyetlerden oluşan irtibatsız bütün'le özdeşletirmenin bir mantığı yoktur.

Ayrıca, bu kalıcı nesnelerinden her biri; örneğin masalar, hayvan bedenleri, yıldızlar vesaire, bağımlı kalıcı nesneler de dahil alt / bağımlı bir evrendir. Bizim doğrudan ayırtedici bir sezgiye sahip olduğumuz tek yagâne şahsî toplum, bizim şahsî tecrübelerimizin oluşturduğu toplumdur. Biz, ayrıca her ne kadar biraz müphem de olsa, bedenlerimizin önceki işlevlerinden gelen, tecrübelerimizin ürünü olan doğrudan sezgiye ve dış tabiatın ürünü olan bedenlerimizin sahip olduğu biraz daha müphem bir sezgiye sahibiz.

Tabiat, bize gözlemleme boşluklarımızı gösterir; ve ondan sonra, karşı karşıya kaldığımız meydan okumaya karşı bunları harekete geçirir. Sözgelişi, sıradan fiziksel bedenlerimiz, bir "katılık" içerir. Ancak bu katılar, bir süre sonra sıvılaşır ve sıvılar da gazlaşır. Gaz'ın dışında, katı yeniden elde edilebilir. Ayrıca katıların en katısı, belli amaçlar için, yapışkan akışkanlıktır. Keza, nüfûz edilemezlik fikri de zor bir fikirdir. Tuz suda erir, ama biz onu yeniden elde edebiliriz. Gaz, sıvıyla kaynaşır. Moleküller, atomların belli bir örüntü çerçevesinde kaynaşmasından doğarlar. Gıda, bedenle kaynaşır ve anında kaynaşmış bedensel bir güç duygusu üretir. Bu, özellikle akışkan uyarıcılar için geçerlidir. Dolayısıyla, doğrudan nüfûz edilemezlik tecrübemiz, geliştirilen meydan okumaya karşı geliştirdiği keskin statüsünü kaybeder.

3.3.6. Bir diğer boşluk, canlı bedenlerle cansız bedenler arasındaki boşluktur. Yine de canlı bedenler, cansızlığın kıyısına gelinceye kadar takip edilebilecek bir canlılığa sahiptirler. Ayrıca inorganik maddenin işlevleri, canlı maddenin işlevlerinin ortasında canlılıklarını devam ettirirler. Açıkça canlı olan bedenlerdeki koordinasyonun, nihâî hadiselerde bizatihî içkin olan bazı fonksiyonları öne çıkararak başarılabildiği gözleniyor. Bu cansız maddeler için bu işlev görmeler, birbirlerini engellerler ve önemsiz bir nihâî sonuç üretecek şekilde devre dışı bırakırlar. Canlı bedenler örneğinde ise koordinasyon, duruma müdahale eder ve bu içten fonksiyonların ortalama etkisinin hesaba katılması gerekir.

Fiilî hadiselerin kendini-teşekkül ettirme süreçlerindeki -eğer koordine edilebilirlerse- canlı toplumlar üreten faaliyetler, idrâkin ilk evresini beklentinin son evresine dönüştüren ara/cı zihinsel fonksiyon görme biçimleridir. Hadiselerin zihinsel kendiliğindenlikleri birbirlerini engellemediği, ama çeşitli şartların ortasında müşterek bir hedefe yönlendirildiği bir yerde hayat var demektir. Hayatın özü, bir şekilde hedeflere uyacak ve uygun olacak teleolojik (amaç yüklü) yeniliklerin hayatiyet kazandırılmasıdır. Dolayısıyla, şartların yenilenmesi, amacın istikrarlı bir şekilde gerçekleştirilmesine adapte edilecek işlev görme biçimlerinin yenilikleriyle buluşur.

Hayat, bu toplumun hadiselerinin hepsini, hatta çoğunu içermese de, toplumun bütün katmanlarından kaynaşmış bir hadiseler dizisiyle karakterize edilebilir. Çeşitli hadiseleri karakterize eden müşterek amaç unsuru, toplumun belirleyici karakteristik unsurlarından biri olarak kabul edilmek zorundadır. Açıktır ki, bu tarife göre, hiçbir tek hadise, canlı olarak adlandırılamaz. Hayat, toplumun bütün katmanlarına ve bölmelerine sızan zihinsel kendiliğindenliklerin koordinasyonudur.

Bununla birlikte, hayatın dışında, münferit hadiselerde yüksek düzeyde bir mantalitenin varolmasının imkânsız olduğu anlaşılıyor. Kendinden daha geniş canlı bir toplumu belirleyici bir şekilde etkileyen ve bizatihî canlı olan şahsî bir toplum, yüksek düzeyde mantalite hadiseleri üreten yegâne örgütlenme tipidir. Dolayısıyla, bir insanda mantalite sözkonusu olduğunda, canlı bir beden, düşük düzeydeki hadiselerin canlı toplumlar tarafından yutulduğu bir bedendir. Ancak bütün, yüksek düzeyde hadiselere sahip olan canlı şahsî bir toplumu destekleyecek şekilde koordine edilir. Bu şahsî toplum, insan olarak tarif edilen bir şahıs'tır. İşte, Eflatun'un sözünü ettiği ruh, budur.

Bu ruhun, bedenin dışında bir varoluşu nereye kadar bir destek bulacağı sorusu, bir başka sorudur. Bir anlamda zamansal-olmayan, ama bir başka anlamda da zamansal olan Tanrı'nın ezelî mâhiyeti, karşılıklı içkinliğe dayalı hususiyle yoğun bir ilişkinin sözkonusu olduğu bir ruh sunabilir. Dolayısıyla, bazı önemli bakımlardan ruhun varlığı / varoluşu, bütünüyle bedensel örgütlenmeye bağımlı olmaktan kurtarılabilir (freed = özgürleştirilebilir).

Bununla birlikte, hayvan organizmasının şahsiyetinin daha az ya da daha çok olabileceğine dikkat edilmelidir. Bu, bir ruha sahip olup olmama meselesi değildir. Buradaki asıl mesele, eğer bir ruha sahip olacaksak, bir ruha ne kadar sahip olacağı/mı/z meselesidir. Yüksek derecede çoğul bir şahsiyete sahip olma eğilimi, farklılaşan amaçların zuhur ettireceği hasmânelikler nedeniyle kendi-kendini tahrip edecek bir eğilimdir. Başka bir deyişle, bu tür çoğul bir kişilik, amacın olumlanması / tasdik edilmesi demek olan hayatın özünü temelden tahrip eden bir kişiliktir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM



GÖRÜNÜŞ VE GERÇEKLİK

3.4.1. Bir tecrübe hadisesinin objektif içeriği, kendisini, -Görünüş ve Gerçeklik'ten oluşan- iki karşıt karakterle belirginleştirir. Bunun, yalnızca tecrübede tezâhür eden bir dikotomi olmadığına dikkatinizi çekerim. Fiziksel ve zihinsel kutuplar vardır ve kavranılan nesneler ve sübjektif kavrama biçimleri sözkonusudur. Aslında bu son karşıtlıklar çifti, yani Görünüş ve Gerçeklik, diğer iki çift kadar metafizik açıdan temel bir çift değildir.

Her şeyden önce, buradaki Gerçeklik ile Görünüş arasındaki ayırım [division =bölünme], tecrübenin bütününü kapsamaz. Yalnızca objektif içerikle ilgilenir ve sözkonusu edilen yakın hadisedeki sübjektif formu atlar. İkinci olarak, zihinsel fonksiyonlar, fiziksel fonksiyonlara sahip husussî bir sentez kompleksi gerçekleştirmeyi başardığı zaman, tecrübenin daha yüksek evrelerinin fonksiyonları hariç, bunun önemi ihmal edilebilirdir. Ancak, daha yüksek yerlerde, Görünüş ve Gerçeklik kontrastı, hususî özelliklere sahip bir bilinçlilikle ayrıştırılan söz konusu tecrübe faktörlerine hükmeder. Dolayısıyla, metafiziğin temeli, tecrübenin özne-nesne yapısında, fiziksel ve zihinsel fonksiyonların mukâbil rollerinde aranmalıdır.

Ne yazık ki, Görünüş ve Gerçeklik karşıtlığı bilincindeki yoğun hâkimiyetleri, Greklerden bu yana, metafizikçileri, işe, daha yapay ve sahte karakteristiklerden başlamaya sürüklemiştir. Bu büyük hata, modern felsefeyi, antikler-

den ya da ortaçağ felsefesinden daha fazla yamultmuştur. Yamultma, bütün deneysel faaliyetlerin temeli olarak duyusal algıya yaslanma biçiminde gerçekleşmiştir. Bu, "zihin" ile "tabiat"ı kesinkes birbirinden ayırmakla sonuçlanmıştır; ki bu, ilk örneğini Kartezyen düalizminde bulan modern bir ayırımdır. Bununla birlikte, bu modern gelişmenin, kadîm Avrupa felsefesinde halihazırda mevcut olan ilkelerin ısrarlı bir şekilde aktarılması çabası olduğu da asla unutulmamalıdır. Bu ilkelerin tam etkisini, İsa-Mesih'ten sonraki 17. ve 18. yüzyılda insanın zihninde vücut buldurabilmesi için, ancak 2.000 yıl geçmesi gerekmiştir.

3.4.2. Görünüş ve Gerçeklik arasındaki ayırım, her bir fiilî hadisenin kendini-teşekkül ettirme süreci üzerinde temellenir. İdrâkin ilk evresinin objektif içeriği, bu hadise için verilen gerçek önceki dünyadır. Bu, sözkonusu yaratıcı ilerlemenin başladığı "gerçeklik"tir. Yeni yaratıkta koordinasyonu bekleyen uyumluluklar ve uyumsuzluklarıyla birlikte, yeni hadisenin temel gerçeği budur. Fiilî geçmişin gerçek fâilliğinin (agency) dışında, objektif ölümsüzlük fonksiyonunu tatbik eden başka bir şey yoktur. Bu, şu anda, bu hadise için geçerli olan Gerçekliktir. Burada, "gerçeklik" (reality) terimi, "görünüş"ün karşıtı anlamında kullanılmaktadır.

Kendini-teşekkül ettirme sürecinin yakın evresi, niteliksel değerlendirmenin mayasıdır. Bu niteliksel hisler, ya ilk evrede resmedilen niteliklerden doğrudan vücuda gelmiştir; ya da onlara uygunluğu bakımından dolaylı olarak türemiştir. Bu kavramsal hisler, birbirleriyle, yeni sübjektif form vurgusuyla birlikte hissedilen yeni ilişkilere girerler. Değerlendirmenin mayası, fiziksel kutbun fiziksel kavrayışlarıyla bütünleştirilir. Dolayısıyla, başlangıçtaki objektif içerik, halihazırda orada mevcuttur. Ancak, kavramsal mayalanmayla bütünleşmeden vücuda gelen yeni melez kavrayış biçimleri tarafından fazla içerik yüklemesi yapılmış ve fazlasıyla karmaşık bir hâl almıştır. Fiilî hadiselerin daha yüksek tiplerinde farazî hisler, şimdi hükümfermadır artık. Bu genişletilmiş objektif içerik, kendini tatmine adapte ederek koordinasyonu gerçekleştirir ve yeni hadisenin sübjektif hedefini gerçekleştirerek de amaçlarını elde eder.

Keza, zihinsel kutup, objektif içeriğini, fiziksel kutuptan soyutlanarak ve bütün ideal imkânlarını fâilliği aracılığıyla elde eden Eros'un içkinliği yoluyla vücuda getirir. Objektif kâinat'ın içeriği, yeni münferitliğin temelini teşkil

eden bir işlevden, amaçların temelini teşkil eden bir enstrüman işlevine geçer. Münferit süreç, artık kendi tamamlanma sürecini nihâyete erdirdiğini hissetmektedir: *Cogito, ergu sum [Biliyorum, o hâlde, varım]*. Ve Descartes'in lügatçesinde "*cogitatio*" terimi, salt entelektüel / zihinsel anlama'dan daha fazla bir şeydir.

Fiziksel kutbun ilk evresinin objektif içeriği ile nihâî evresinin objektif içeriği arasındaki bu farklılık, fiziksel ve zihinsel kutupların bütünleştirilmesinden sonra, bu hadisenin "görünüş"ünü inşa eder. Başka bir deyişle "görünüş", muayyen fiziksel dünyanın dönüşüm geçirmesine imkân tanıyan nitelikler ve koordinasyonların gerçekleştirildiği zihinsel kutbun faaliyetinin sonucudur. Bu ideal olan ile aktüel [fiilî] olan'ın kaynaşmasının bir neticesidir; denize ya da yeryüzüne ışığın hiçbir zaman düşmediği bir zamanda.

3.4.3. Herhangi bir hadisede, Görünüş'ün kendisinden doğduğu Gerçeklik'ten nasıl bir farklılık arzettiğini belirleyebilecek genel metafizik ilkeler mevcut olmayabilir. Görünüş ile Gerçeklik arasındaki ayrışmalar, sözkonusu edilen hadisenin çevresine hükmeden sosyal düzen tipine bağlı olarak gerçekleşir. Bu konudaki bütün doğrudan ve tahkîkî bilgilerimiz, Kâinat'ın [varoluş seyrüseferinin] bu genel dönemiyle ve daha hususî olarak da, dünya yüzeyindeki hayvan hayatının seyrüseferiyle ilgili bilgilerdir yalnızca.

İnorganik bedenlerden ya da boş mekânlardan oluşan toplumları teşekkül ettiren hadiseler bağlamında, ilk evrenin objektif bilgilerinde mündemiç olan gerçeklileri olumlayan işlevlerden zihinsel faaliyetleri ayıran herhangi bir önemli yolun olduğuna inanmanın bir mantığı yoktur. Perspektif elimansyonu, sözkonusu dönemde bilfiil varolan "tabiat yasaları"na göre gerçekleştirilir. Faaliyetlerin bu şekilde bir araya getirilmesi, fizik yasalarını inşa eder. Buna göre, gerçekleştirilebilir bir "görünüş" yoktur.

Ancak durum, dünya yüzeyinin hayvan hayatının bileşenleri olan yüksek düzeydeki hadiseler için oldukça farklıdır. Her hayvan bedeni, bir hissetme organıdır. Bu, hadiselerin hâkim "şahsî" toplumunu da içeren canlı bir toplumdur. Bu "şahsî" toplum, hayvanların, münferit tecrübelerinden tatmin olduğu hadiselerden teşekkül eder. Bu, insanın ruhudur. Bütün bünye organize edilir. Böylelikle, genel mantalite koordinasyonu, sonunda bu şahsî toplu-

mun dizisel hadiselerinin içine yerleştirilir. Dolayısıyla, bu hadiselerin teşekkülünde Görünüş, etkili olabilmesi için yeterince koordine edilir. Ayrıca bilinç, bu daha yüksek hayvanların bu tecrübelerinin sübjektif formlarında yükselir; özellikle de, zihinsel fonksiyonlarıyla irtibatlı olarak ortaya çıkar ve temelde onların ürünleriyle ilgilidir. Görünüş şimdi, mantalitenin bir ürünüdür artık. Dolayısıyla, bilinçli algılarımızda, Görünüş hükümfermadır. Fiilî dünyamızdan türeyen müphem yığın hissinin olmadığı açık bir anlaşılırlığa sahiptir. Görünüş, türemeye dâir bir not düşmüştür artık. Dünya hazlarımızı ve amaçlarımızı bize sundukça, o, bizim bilincimizde yaşar. Empoze edilmiş bir aktivitenin konusu kılığında kendini gösteren bir dünyadır. Kendi türemesinin kaynağı olan gerçek objektif içerikten soyutlanan hadise, kâinatın yaratıcılığını, olgunlaşmasını ve tamamlanmasını gerçekleştirmek için bünyesinde toplamıştır.

Görünüş'ün, tecrübenin inşa sürecindeki bu konumu, nitelikleri / keyfiyetleri pasif bir şekilde resmeden ve kendi yaptığı işten hoşnut olmaktan yoksun olan fiziksel maddenin, felâket bir metafizik doktrin geliştirmesinin temel nedenidir. Açık ve anlaşılırlık metafizik önem testine tâbî tutulduğu andan itibaren, Görünüş'ün metafizik konumunun bütünüyle yanlış anlaşılması da devreye girmeye başlar.

3.4.4. Zihniyetin daha yüksek fonksiyonları, bir organizmada toplumsal olarak istikrarlı bir şekilde işlemeye başladığı zaman Görünüş, Gerçeklik'le bütünleşir. En dikkat çekici örnek olarak, insan varlığının hayatındaki tecrübelerin şahsî anlamda art arda vukûa gelişine bakılabilir. Şahsî hayattaki şimdiki hadise, bu dizideki önceki tecrübeleri, hususî bir hâkimiyet kuracak şekilde tevârüs eder. Ancak, bu önceki tecrübeler, bu hadiselerdeki gibi "görünüşler"i ihâta eder. Bu önceki görünüşler, en yakın şimdiki hadisenin ilk evresinde görüldüğü gibi, gerçek fiilî dünyanın gerçek fonksiyonlarının bir parçasıdır. Bu, dünyanın, şahsî hayatın bu önceki hadiselerinin bakış açısından göründüğü gerçek bir tabiat olgusudur. Ve genelde, özel şahsiyet örneğini terk ederek, tıpkı şimdi'de olduğu gibi işlev gören objektif geçmiş gerçekliği, vukû bulduğu zamanda bir Görünüş'tü. Vurgu bakımından daha fazla câzibeli hâle getirilerek güçlenmiş olabilirler ve yeni hadisenin yeni görünüşleriyle değişime uğrarlar.

Bu şekilde, Gerçeklik'le Görünüş'ün, başarılmış gerçek'le beklenti'nin içten ve kaçınılmaz bir kaynaşması gerçekleşir. Gerçekte, biz burada, insan tecrübesinin felsefî analiz için sunduğu durumu tam olarak tasvir etmekteyiz.

Biz, bu kaynaşmayı, insan varlıklarının daha yüksek dereceleri açısından düşünmeye mütemâyiliz. Oysa bu kaynaşma, bütün bir tabiat'ta gerçekleşmektedir. Bu, dünyanın fonksiyon görmesine yeniliğin dahil olduğu zorunlu bir mod'dur.

3.4.5. İnsan aklı (intellect) düzleminde, zihinsel fonksiyonların rolünün, tecrübenin içeriğine derinlik katmak olduğunu farzetmek bir hatadır. Oysa, bunun tam karşıtı doğrudur. Zihniyet, basitleştirmenin bir fâilidir (agency); ve bu nedenle Görünüş, Gerçeklik'in son derece basitleştirilmiş bir kısmıdır (edition). Bu izahta bir paradoks olmamalı. Bir anlık bir içe-bakış, insanın entelektüel faaliyetlerinin zayıflıklarından birini ve türemişlik hislerimizin bulanık karmaşıklığını ortaya çıkarır. Buradaki tartışma konusu, hayvan tecrübesinin bu basitleştirmeyi nasıl gerçekleştirdiğidir.

Bu basitleştirme sürecinin en iyi örneği, münferit üyelerinin ve onların içiçe irtibatlı olmaklıklarının ürünü olan nitelikler tarafından karakterize edilen bir bütünlük / birlik olarak sosyal râbıta idrâki tarafından ortaya konmuştur. Bazı elemelerle, râbıtanın tanımlayıcı niteliği, bir birlik / bütünlük olarak râbıtayı izah edebilecek şekilde doğrudan idrak edilir. Sözkonusu niteliklere sahip râbıtanın bu şekilde idrak edilmesinde, bu niteliğin bir gruba TEK olarak hamledilmesiyle, münferit bileşenlere ÇOK olarak hamledilmesi arasında bir med-cezir vardır. Dolayısıyla orkestra, bir mevcudiyet olarak ve ayrıca münferit üyelerinin müzik enstrümanlarıyla birlikte idrak edilen sesliliği nedeniyle bir sestir. Bu niteliğin bireylerden bir gruba TEK olarak transferi, zihinsel faaliyetler tarafından izah edilebilir. Pek çok birey tarafından paylaşılan nitelikler, tek bir hâkim izlenimle kaynaştırılır. Bu hâkim kavrayış, râbıta ile ya da bu niteliği resmeden bir bütünlük olarak idrak edilen râbıtanın bir kısmı ile bütünleş/tiril/ir. Râbıtanın bir nitelikle TEK olarak kurduğu ilişki, deneme öznesi için, ilgili bireylerin resmettiği biçim'den farklılık arzeden genelde bir örnekleme biçimi olacaktır. Bir askerî birliğin disiplini, münferit askerlerce tevârüs edilenden farklı bir şekilde bir askerî birlik tarafından tevârüs edilir.

Bu resmetme biçiminin farklılığı, az ya da çok açık olabilir. Ama yine de böyle bir farklılık vardır. Bu, cevherdeki niteliğin pasif bir şekilde tevârüs edilmesinin bir yönünü açıklayabilecek başka bir neden sunar. Karma grup, cevherin niteliklerini pasif bir şekilde resmeder. Bu faaliyet, münferit gerçekliklere aittir. Niteliğin / keyfiyetin, bir çok kişiden tek olan râbıta'ya transferi sorunu, ayrıntılı olarak benim *Process and Reality* başlıklı kitabımda uzun uzadıya tartışılmıştır.[17] Açıktır ki, değiştirilen idrak, Görünüş'e aittir. Ancak, hayvan tecrübesinde de vukû bulduğu gibi, bu aslında, Gerçeklikle birleşen Görünüş'e aittir. Zira o, geçmişten tevârüs edilmiştir. Dolayısıyla, dünyanın göründüğü şekilde görünmesini sağlayan, bir tabiat olgusudur. Yine bu, Yeryüzünün yüzeyinde hayvan tabiatının yapısal ilişkisidir. Görünüş'ün bütününde, bir Tahavvül unsuru vardır.

3.4.6. Yeryüzündeki Hayvan hayatı için, şimdiye kadar, en önemli Tahavvül örneği, Duyu-Algı'sı tarafından gerçekleştirilegelmiştir. Hiçbir duyu-algısı doktrini, fizyolojinin öğretisini göz ardı edemez. Duyu-algısındaki belirleyici faktör, beyin'in işlevidir; ve beyin'in işlevi, hayvan bedeninin diğer kısımlarının önceki fonksiyonları tarafından şartlandırılır. Muayyen ve zorunlu bedensel fonksiyonlardan duyu algısı netice verir. Total hayvan organizmasının varoluşunu destekleyen genel karaktere sahip olduğu sürece, Hayvan bedeninin dışında kalan tabiat aktivitelerinin ayrıntıları üzerinde durmak gerekli değildir; burada ayrıntılar önemsizdir. İnsan bedeni, insanın duyu-algısının kendi-kendine yeter bir organıdır.

Nev-i şahsına münhasır heyecan verici duyu-algılarının sırasıyla normal biçimleri (mode) olan ışığın ya da maddî cisimlerin hareketlerinin nakledilmesi gibi haricî olaylar mevcuttur. Ancak, her şeyden önce bu haricî olaylar, yalnızca normal biçimlerdir. Algı'da yayılması çok kesin olarak tahmin edilemez ise de, ilaç perhizi, çok iyi işe yarayacak bir şeydir. Dolayısıyla, hiçbir haricî olay, tek bir duyu-algısı tipiyle ilişkili olmak zorunda değildir. Herhangi bir kavrayış, nâdiren normaldir. Kaba illüzyonlar çoktur; ve illüzyonun bazı

17. Bkz.: III. Kesim, III. Bölüm: 3.4., ki orada bunu Tahavvül / Değiştirilme olarak nitelendirmiştim.

unsurları, handiyse evrenseldir. Sıradan bir ayna, hemen her odada, illüzyona yol açacak algılamalar üretir.

İkinci olarak, kendimizi normal heyecan biçimleriyle sınırlarsak, dış olaydaki tek önemli faktörün, bedenin yüzeyinin işlevlerini nasıl etkilediği sorusu[nda gizli] olduğu görülür. Işığın, göze ve sağlıklı normal bir bedene nasıl girdiği sorusunun işaret ettiği sorun, normal görsel duygudaki tek önemli faktördür. Işık, belki bin ışık yılı uzaklıktaki bir nebuladan geliyor olabilir; ya da ışığın kökeni, belki de iki adım ötedeki elektrik lambasındadır; yansıtma ve kırılma gibi karmaşık düzenlemelerden olumsuz etkilenmiştir. Toplanması, yoğunluğu ve geometrik düzenlemesi gibi süreçlerle birlikte ışığın göze nasıl girdiğinden başka hiçbir şeyin önemi yok, bu bağlamda. Beden, heyecanlı "fâil"llerinin geçmiş tarihleri konusunda son derece kayıtsızdır ve karakter sertifikasına ihtiyaç duymaz.

Buradan çıkarılacak sonuç şudur: Duyu-algısından gelen doğrudan bilgi, bütünüyle hayvan bedeninin fonksiyonlarıyla ilgilidir. Bedenlerin birlik duygusu, aslında, bizim duyu-tecrübelerimize hükmeder. Ancak, bedensel organizasyon, bu fonksiyonların geometrik yapılarıyla iyi belirlenmiş geometrik ilişkiler kuran bölgelerin karakteristiklerine önceki bedensel fonksiyonlardan tevârüs eden duyuların bütünüyle tahavvülünü girdirir. Bu tahavvülde, tecrübe edilen sözkonusu hadise, hayvanın ruhu olan şahsî hadiseler dizisine aittir. Bedensel fonksiyonlar ve geometrik ilişkilerle onlara uyumlu kılınan râbıta, tecrübe edilen hadisede içkindir. Bu işlevlerde gösterilen münferit hadiselerden gelen niteliksel tevârüs, geometrik irtibatlarıyla belirginleştirilen bölgelerin karakteristiklerine tahavvül ettirilir. Bu doktrin, optik görüntünün analizinde açık seçik bir şekilde ortaya konmuştur; ki burada imge, gözün içinde geometrik ilişkilerce belirlenen bölgede bulunur. Bu, diğer varlık türlerinin duyularında biraz daha belirsiz olarak mevcuttur.

Ayrıca, ruhun tecrübelerinin şahsî dizilerinde de, şahsî dizinin önceki üyelerinden tevârüs eden bir duyu-algısının olduğu da hatırlanmalıdır. Keza, duyu algıları, kendilerini sinir sisteminde ya da beyne komşu olan bölgelerde de teşekkül ettiriyor olabilirler. Ancak, son tahlil, Görünüş'ünün üretilmesiyle birlikte, şahsî ruha ait olan hadiselere tahsis edilir.

3.4.7. Duyular olarak adlandırılan nitelik türlerinin doğru tasviri sorunu, önemli bir sorundur. Ne yazık ki, o derin felsefe geleneği, onların temel karakteristiklerini, yani olağanüstü duygusal önemini görememiştir. Bu kötü fikir, hiçbir görünür bir nedenle etkileyici bir ton kazanamayan, yalnızca kolaylıkla anlaşılabilir ve tüketilebilir bir eğlence vücuda getirmiştir. Bunun tam karşıtı, gerçekte asıl doğru izahtır. Gerçek duyu-algısı doktrini, bedensel işlev görmelerde mündemiç olan etkili tonun niteliksel özelliklerinin, "bölge"lerin niteliklerine dönüştüğünü öne süren doktrindir. O hâlde bu "bölge"ler, bu karakter-özellikleriyle ilişkilendirilerek algılanır; ama aynı zamanda, aynı karakterler, sübjektif kavrayış biçimleri tarafından da paylaşılır. Duyu-algısı tarafından empoze edilen kesin estetik tavrın nedeni budur. Nesneyi niteleyen algılama örüntüsü, yani karşıtlık örüntüsündeki söz konusu algılamalar da, yine sübjektif kavrayış biçimlerine mü/dâhildir. Böylelikle, sanat mümkün olur. Çünkü bu durumda, yalnızca nesneler takdim edilmezler; aynı zamanda, onlara tekâbül eden kavrayışların etkili tonları da takdim edilirler. Bu, duyu-algısına dayandığı ölçüde, estetik tecrübenin kendisidir.

3.4.8. Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta da şudur: Duyu-algısı'nda, "çağdaş dünya"daki bir "bölge", algılama biçimlerini destekleyen altkatmandır. Bu, belli bir yöndeki dosdoğru bir bölge'dir. Ancak, bu "belli bir yöndeki dosdoğru bir bölge" olma durumunun geometrik ilişkisi, beyindeki işlemler tarafından tanımlanır. Bunun, bir alt-katman bölgesinden beyin'e fiziksel olarak nakledilmesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Bazı idrak / algı tasvirlerini modern bilimsel teoriler açısından yargılamak, bizim bir ışık huzmesini bir "geçit" aracılığıyla algıladığımız sonucunu çıkarmaktır. Ancak, böyle bir yaklaşımın hiçbir açıklama gücü yoktur. Hayvan bedeninin dışındaki dünyada varolan ışık "geçit"i, burada anlamsız ve yersizdir. Renkli bir bölge "belli bir yöndeki dosdoğru bir bölge" şeklinde algılanır. İşte, temel "dosdoğru"luk fikri budur.

Dolayısıyla, tam bu noktada, geometrik ilişkilerin hâkim yapısının "dosdoğruluğun" belirleyiciliğini araştırmak, bu doktrinin kendi içinde tutarlı olmasını tesis ve temin etmek bakımından elzemdir. Bu teori, diğer kısımlarıyla karşılıklı ilişkilerinde dosdoğruluk tutumu sergileyen beyin'deki bir râbıtanın

kavranışının beyinin ötesindeki bölgelerle ilişkisini sürdürmesini belirlemesi gerektiği fikrine ihtiyaç duyar. Daha basit bir dille ifâde etmek gerekirse, beyinde kavranan düz bir çizginin bir parçasının, dış hadiselerin hususî niteliklerine bak/ıl/maksızın, bedenin dışında devam etmesini belirlemesi gerekir. Algılama biçimlerinin "Projeksiyon"unun sözkonusu olduğu bir "Nakil" işleminin imkân dahiline girmesi, ancak bundan sonra teminat altına alınabilir.

Bu konuyu, *Process and Reality* başlıklı kitabımda uzun uzadıya tartıştım; ve orada, düz çizgilerin ve daha genel olarak da, arzulanan şeyleri karşılayan düzlüğün tanımını verdim. Böylelikle, dosdoğruluğu ölçümlemeye, ölçümlemeyi de hususî olaylara yaslandırma mecburiyetinden kaçınılmış oldu. Dosdoğruluk ve âhenk, dolayısıyla mesâfe fikri, metrik-olmayan sistematik tekbiçimli geometriden gelmektedir.

Bu tartışmayı sona erdirirken, burada son olarak bir noktaya daha değinmek gerekiyor: Eğer dosdoğruluk, ölçümlemeye dayanırsa, ölçümlenemeyendeki dosdoğruluk algılanamaz. Dolayısıyla, "cepheden düz görünme" fikri, anlamsız olmak zorundadır.

3.4.9. Böylelikle, geçmişten gelen tevârüs, şimdi üzerinden hızlandırılır. Ve duyu-algısı, yani şimdi'nin "görünüşü" olur.

Çağdaş hadiselerin birbirlerine karşı "karşılıklı içkinliği", kendi özelliklerinden bazılarını sunsa da, şimdideki geleceğin içkinliğiyle birleşir. Bu içkinlik, simetrik bir nedensel bağımsızlık ilişkisi sergiler. İnsan tecrübesinde çağdaş dünya idrakleri, kendilerini bedensel duyu organları aracılığıyla gerçekleştirilen duyu-algıları olarak takdim ederler. Bu duyu-algılarının sübjektif formları, değişen ölçülerde açıklık ve anlaşılırlıkla birlikte bilinçli bir ayırım sunar. Gerçekten de duyu-algıları, başka herhangi bir kavrayış biçimiyle karşılaştırılamayacak derecede, bilinçte bir açıklık ve anlaşılırlık sunarlar. Sonuç, teorisini duyu-algılarıyla olumlayarak tahkik eden, *şeylerin sistematik tabiatı doktrini*nin araştırma çabasıdır. Bu talihsiz sonuç, bütün doğrudan gözlemlerin duyu-algısıyla özdeşleştirilmesi olmuştur. Bu varsayım, XI. Bölüm'de eleştirilmiştir.

Ancak, ideal saflığından soyutlanarak algılanan duyu-algısı, insan tecrübesine hiçbir zaman girmez. Bu aynı zamanda, sözde "yorum"a [idrak etme durumları'na] da eşlik etmiştir. Bu "yorum"un, gelişkin bir entelektüel biliş ve

düşünüşün ürünü olmadığı anlaşılıyor. Temel nesneler dünyasını, bizim tecrübemiz için takdim edildiği şekliyle "kabul ettiğimizi" görüyoruz.[18] Alışkanlıklarımız, zihin durumumuz, davranış biçimlerimiz, bu "yorum"u varsayarlar. Gerçekte, salt algılama biçimi kavramı, üst-derece/de düşünme biçiminin bir ürünüdür: Bu, Eflatun'un Mağaradaki Gölgeler mitini, Hume'un ise saf duyumcu algılama doktrinini inşa etmesini gerektirmişti/r. Ama yine de, hayvanlar bile bazı "yorum"ları paylaşırlar [bu bağlamda onlar da, tıpkı bizim gibidirler]. Hayvanların, duyumcu tecrübeden haz aldıklarını kanıtlayan sayısız delil vardır. Köpekler koklarlar, kartallar görürler; ve gürültü, pek çok "yüksek" hayvanın dikkatini cezbeder. Ayrıca, onların bunun sonucunda ortaya çıkan davranış biçimleri, etraflarındaki temel dünya hakkında *yakîn* bir varsayıma sahip olduklarını gösterir. Gerçekte, salt duyumcu algı hipotezi, bizim "çağdaş [mevcut] dünya"yı doğrudan gözlemleme çabamızı hesaba katmaz. Bizim duyu algımızla birlikte aynı derecede primitif olan bazı diğer faktörler de mevcuttur. Bu faktörler, algılamalarını şu an tartıştığımız, yakın hadisedeki geçmiş'in içkinliği tarafından sunulur. Algılanan hadisedeki geçmiş'in içkinliği, geçmiş'teki geleceğin içkinliği doktrinine dikkat kesilinmeden bütünüyle anlaşılamaz. Dolayısıyla, algılanan hadise tecrübesindeki objektif oluşturucu öge olarak geçmiş, kendi gelecek algısını kendi ötesine taşır. Bu kavrayış, algılamanın ilk evresinde objektif olarak varlığını sürdürür. Hâl böyle olunca, kendilerini vücuda getiren *yeterli nedensellik* yoluyla çağdaş hadiselerin dolaylı olarak kavranması durumu sözkonusudur. Zira yakın geçmiş'in yakın geleceği, algılayan için bir çağdaş hadiseler dizisi teşekkül ettirir. Ayrıca yakın geçmişin ve yakın geleceğin bu şekilde kavranılışı, dominant olarak kendi öznelerinin özgül tecrübelerinde işler. Dolayısıyla, çağdaş hadiselerin kavranışı, kavrayan öznenin yakın geçmişindeki hadiseler tarafından şartlandırıldığı ölçüde ve sürece, bu hadiselerin kavranışıdır. Böylelikle "şimdi", algılayanın geçmişinden gelen *yeterli nedensellik* tarafından şartlandırıldığı ölçüde ve süre-

18. H. H. Price'ın *Perception* (Londra: Methuen, 1932) başlıklı kitabına, özellikle de II. Bölüm'e bakınız. Price, bu çok değerli kitabında, *tecrübe'de duyu algısına*, benim teorimin izin verdiğinden daha esaslı bir rol biçiyor. Ayrıca Santayana'nın "Hayvan İnancı" doktrinine de bakınız.

ce algılanabilirdir. Tabiatın [belli bir atmosferi, duyarlığı ve hava'yı hâkim kılan] *dönemsel* (epochal) düzeni açısından hayatî önem arzeden bu hâkim ilişki biçimi, kendine özgü özellikleriyle öne çıkar. Bunlar, genel ve her şeyi kuşatan perspektifin mecbûriyetleridir. Bu tür ilişki biçimleri, gözlemcinin nokta-i nazarından idrak edilebilen mekânsal ilişki biçimleri olarak adlandırdığımız şeylerdir.

Ancak, çağdaş dünyanın hususî hadiseleri, her biri kendine özgü münferit kendiliğindenliğiyle, gözlemciden "gizlenir". Bu anlamda, algılayıcının tecrübesindeki çağdaş dünya, geleceğin özelliklerini paylaşır. İnsan bedeninin yakın geçmişi demek olan uygun çevre, geometrik tecrübelerine ve geometrik ilişkiler tecrübeleriyle birlikte niteliksel kavranışının sentezine özellikle hassastır. Böylelikle gerçekte, şimdi'deki sözkonusu bölgelerinin temsilleriyle birlikte geçmiş'teki önemli bölgelerinden türeyen ilişkilerin bir temeli mevcuttur.

Buradan varılacak sonuç şudur: Çağdaş dünya, kendi hususî eylemi dolayısıyla algılanmaz; bilakis, onu ve aynı zamanda da çağdaş algılayıcıyı belirleyen geçmişten gelen eylemleri dolayısıyla algılanır. Bu eylemler, temelde insan bedeninin geçmişinde ve daha genelde ise insan bedeninin işlev gördüğü çevre'sinin geçmişinde mevcuttur. Bu çevre, algılanan çağdaş "bölge"leri dominant olarak belirleyen hadiseleri içerir. Bu *çağdaşları algılama teorisi*, çeşitli bölgeleri şekillendiren özlere uygun olan genel nitelikleriyle birlikte çağdaş dünyayı algıladığımız ve ayrıca algılayanın hayvanî bedeninin işlev görme biçimi nedeni sonucunda niteliksel çarpıtma önyargısıyla idrak ettiğimiz alışkanlık haline gelen davranışlarımıza izin verir.

Bu çarpıtmalardan biri özellikle öne çıkar. Her fiilî hadise, gerçekte bir faaliyet sürecidir. Ancak, çağdaş "bölge"ler, temelde, algılayanla ve birbirleriyle, pasif perspektif ilişkileri bakımından algılanırlar. Dolayısıyla bunlar, ilişki halinde oldukları duyu algılarıyla birlikte yalnızca pasif nitelik algıları olarak idrak edilirler. Hâl böyle olunca, bu noktada, "anlamsız", kendine özgü niteliklere sahip olan yanlış *alt-katman fikri* devreye girmiş olur. Burada "anlamsız" terimi, "bu bağlamda gerçekleştirilme olgusundan kaynaklanan münferit bir tatmin edicilikten yoksun olmak" anlamında kullanılmaktadır. Başka bir ifâdeyle, kendine özgü nitelikleriyle alt-katman, yanlış bir şekilde çıplak ger-

çekleştirilme, yani kendini-tatmin etmeyen, kendine özgü bir değere sahip olamayan bir fenomen olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla, duyu-algısına yoğunluklu olarak yaslanmak, yanlış bir metafizik üretir. Bu yanlışlık, üst-derece entelektüalite'nin [soyut zihinsel faaliyetin] bir sonucudur. İnsan hayatını ve hayvan hayatını yönlendiren insiyâkî "yorumlar" [algılama biçimleri], enerjik değerlerle dolup taşan bir çağdaş dünya varsayarlar. Bu, total tecrübelerimizin yoğunluklu ısrarından bizim çıplak duyu algılarımızın feci bir soyutlamasını gerçekleştirebilme kâbiliyetimizin fazla olmasını gerektirir. Elbette ki, soyutlama sürecinde ne yaparsak yapalım, ne yaptığımızı ve dolayısıyla neyi aradığımızı iyi bilmemiz şartıyla, bu yapıp ettiklerimiz hiç olmazsa bazı bakımlardan faydalıdır.

BEŞİNCİ BÖLÜM



FELSEFÎ YÖNTEM

3.5.1. Üçüncü Kısım'ın bu son bölümünde amacım, spekülatif felsefe arayışında faydalı bir şekilde kullanılabilecek bazı yöntemleri tartışmaktır. Genel bir tablo çizmek için ve yan bir amaç olarak benim daha önceden geliştirdiğim bazı doktrinlerime[19] ve onlar hakkındaki bazı yorumlara atıfta bulunacağım. Bu bölümde, temelde tabiatın geçici yönü üzerine vurgu yapılacak.

Metodoloji sözkonusu olduğunda, genel tartışma konusu, teorinin yöntem'i dayattığı ve herhangi bir hususî yöntemin yalnızca aynı türden teorilere tatbik edilebilir olduğu yaklaşımı olacaktır. Benzer bir sonuç, teknik terimler konusunda da geçerlidir. Teoriyle yöntem arasındaki bu yakın ilişki, kısmen, delilin uygunluğunun tartışmaya hâkim olan teoriye bağlı olduğu gerçeğinden kaynaklanır. Bu gerçek, hâkim teorilerin neden "işleyen hipotezler" olarak nitelendirildiğinin de yegâne nedenidir.

Şeylerin iç-içe geçmişliğine dâir doğrudan delil tecrübesini sorgulamaya başladığımız zaman bir örnek çıkmış olur ortaya. Eğer Hume'la birlikte,

19. Bkz.: *Process and Reality* başlıklı kitabım. Bundan sonraki bölümlerde, bu kitaba PR olarak atıf yapacağım. Ayrıca *Science and the Modern World* başlıklı çalışmama da bakılabilir. Bu kitabı da bundan sonra SMW olarak zikredeceğim.

"yansıtmacı tecrübeden doğan tek veri duygu izlenimleridir" diye düşünürsek; ve ayrıca yine Hume'la birlikte, böyle bir izlenimin, kendi münferit tabiatının başka türden bir izlenim hakkında bize herhangi bir bilgi sunmadığını itiraf edersek, o zaman, bu hipotezin öne sürdüğü iç içe geçmişlik için doğrudan delil varsayımı geçerliliğini kaybeder. Keza, pek çok tecrübe macerasına sahip olan Kartezyen hakîkî ruhlar ve hakîkî maddî bedenler doktrinini doğru kabul edersek, bu takdirde bu hipozete dayanarak, bir ruhu tavsif eden iki tecrübe hadisesi arasındaki ilişkiler, bir ruh ile bir maddî beden arasındaki irtibatlılığın delili değildir; yine, bir maddî bedeni ya da farklı maddî bedenlere ait olan bu tür iki hadiseyi tahrik eden iki hadisenin irtibatlılığının da delili değildir denilebilir. Fakat tıpkı *Process and Reality* başlıklı kitabımda da dile getirdiğim gibi, eğer bütün nihâî münferit fiililiklerin tecrübe hadiselerinin metafizik karakterine sahip olduğunu kabul edersek, bu durumda da, birinin yakın geçmiş hadiseleriyle birlikte birinin yakın şimdi tecrübe hadiselerinin irtibatlılığının doğrudan delili, tabiattaki bütün hadiselerin irtibatlılığına tatbik edilen kategorileri takdim etmekte geçerli olabilir. Muğlak, kafası karışık felsefî düşüncenin önemli bir bölümünün, kökeni, delilin gerçekliğinin teori tarafından dikte edildiği gerçeğinden haberdâr olmamakta gizlidir. Zira, teorinin geçersiz olarak kabul ettiği bir delille o teoriyi ispat edemezsiniz. Bu, aynı zamanda, yeterli tatbikat alanına sahip olmayan bir teori üreten herhangi bir bilimde neden yeteri kadar hızlı bir ilerlemenin görülmediğinin de temel nedenidir. Ne'ye ve nereye bakılacağını ve tedrici olarak yapılan veya oluşan gözlemlerin birbirleriyle irtibatlarının nasıl kurulabileceğini bilmek imkânsızdır. Teorinin olmadığı bir yerde yapılan bir felsefî tartışma, delilinin geçerliliğine ilişkin bir kritere sahip değildir. Sözgelişi Hume, kendi geliştirdiği ilişkiler doktrininin, bütün duyu izlenim türleri ve onlardan üretilen fikirler için ayırım yapılmaksızın doğru ve geçerli olduğunu varsayar. Bu varsayım, onun teorisinin bir parçasıdır. Teorinden yoksun bir şekilde yalnızca ve tek başına tecrübeye başvurmak, her bir izlenimi zorunlu kılar. Sözgelişi beğeniler, sesler ve bakış'lar, yalnızca müşterek beğeni ve müşterek "ses"ler için değildir; aynı zamanda, sesle beğeniler ve her mümkün tür ve her türün mümkün buluşması içindir.

Bu girişi toparlamak gerekirse... Her yöntem, tatmin edici bir basitleştirmedir. Bununla birlikte, yalnızca uygun olan "tür"lerin gerçeklikleri bir yöntemle araştırılabilir, ya da yöntem tarafından dikte edilen terimlerle beyân edilebilir. Çünkü her basitleştirme, aşırı-basitleştirmedir. Dolayısıyla, bir teorinin eleştirisi, "yanlış mı, doğru mu?" sorusundan başlamaz. Yararlı olabileceği alana tatbik edilebilirliğine ve tatbik edilemeyeceği alanının ötesine dikkat çekilmekle yapılır. Teorinin eleştirisi, kısmî gerçekliği olan ve ifâde eden korunaklı bir açıklama değildir. Bazı terimleri, genel bir hatalı hususîleşme nosyonuna vücut kazandırır, diğer terimleri ise, oldukça geneldir ve hususîleşme imkânlarının ayırt edilmesini gerektirir.

3.5.2. Felsefe, Eflatun'dan günümüze gelinceye kadar derin kafa karışıklıklarıyla mâlul zor bir konudur. Ortak konuşma'nın açıklığından kaynaklanan bu tür kafa karışıklıklarının varoluşu, bu konunun [felsefe konusunun] neden varolduğunun yegâne nedenidir. Bu bağlamda, yalnızca Socrates'a atıf yapmak yeterlidir. Bunu resmeden bir başka örnek de, Eflatun'un *Sophist*'inde bulunabilir: Eflatun, orada "nâ-mevcut"un, "mevcut"un bir formu olduğunu beyan eder. Bu beyan, aynı anda hem dil'in çözülüşünün uç bir örneğidir, hem de bu tartışmanın temelini oluşturan derûnî metafizik hakîkatin bir telffuzudur.

3.5.3. Spekülatif felsefe, kendileri aracılığıyla tecrübemizin her bir unsurunun yorumlanabileceği, tutarlı ve mantıksal bir zorunlu genel fikrî sistemler çerçevesi geliştirme çabası olarak tarif edilebilir.[20] Burada "yorum", her bir unsur, genel şemanın hususî bir örneğinin niteliğine sahip olmaktır.

Dolayısıyla, spekülatif felsefe, "işleyen hipotez" yöntemini vücuda getirir. Bu işleyen hipotezin felsefe için amacı, harmoniyi izah eden ve çelişkileri de ifşâ eden "ortak konuşma"daki, sosyal kurumlardaki, eylemlerdeki, çeşitli hususî bilimlerin ilkelerindeki insan tecrübesinin bugünkü ifâdelerini koordine etmektir. Hususî bir alan'a uyarlanmış, bazı genel işleyen hipotezlerin dışında hiçbir sistematik düşünce, ilerleme kaydetmemiştir. Böyle bir hipotez, gözlemi yönlendirir ve çeşitli delil türlerinin karşılıklı uygunluğuna karar verir. Kısaca hipotez, yöntemin reçetesini yazar. Bu tür açık teori olmaksızın, üretken

20. Krş.: *PR*, I. Kesim, I. Bölüm: 1.1.

bir düşünce geliştirme serüvenine soyunmak, kişinin, kendisini atadan kalma doktrinlere teslim etmesi demektir.

Bilginin ilk evrelerinde tehlikeli ölçüt, her şeyin mümkün olduğu varsayımıdır. O hâlde, ilerleme yavaş gerçekleşir; ve ilerleme konusunda ortaya konan çabalar, çoklukla israf edilmiş çabalardır. Gerçeklere biraz uyan uygun olmayan bir işleyen hipotez, *hiçbir şey olmak*'tan daha iyidir. Hipotez, prosedürü koordine eder.

Mâkul bir ilerleme kaydeden bir bilimin gelişmesi iki şekilde gerçekleşir: Birincisi, hâkim bir işleyen hipotez tarafından sunulan yöntem içindeki ayrıntılı bilgide gelişme olması olgusudur. İkincisi de, mevcut ortodoksinin uygun olmaması nedeniyle işleyen hipotezin düzeltilmesidir.

Kimi zaman bilim için, her birinin kendine özgü başarılarının ve başarısızlıklarının söz konusu olduğu temelde iki işleyen hipotez geliştirmek gereklidir. Bu hipotezler, beyan edildikleri şekliyle çelişkili hipotezlerdir; ve bilim, daha geniş kapsamlı işleyen bir hipotezin üretilmesi için bir uzlaşmanın gerçekleşmesini bekler. Yeni bir işleyen hipotez sunulduğu zaman bu hipotez, ilkin, kendi bakış açısından eleştirilmelidir. Sözgelişi, Aristocu sistemde, yeryüzünün yüzeyindeki hafif cisimlerin yeryüzünün hareketi nedeniyle geri planda kalması gerektiğini öne süren Newton'cı dinamiği reddetmek anlamsızdır.

Felsefe, işleyen hipotezlerin ilkelerinin açık, anlaşılır ve reforme edilemez şeklindeki dogmatik bir yanlışlıkla mâluldür. Bu yanlışlığa bir tepki olarak felsefe, yöntemi reddetmek gibi bir başka yanlışlığa saplanarak, bu kez öteki uca sürüklenmiştir. Bunlar, bilimlerinin tam da üstesinden gelmeyi amaçladığı mesafeli ifâdelerin yanıltıcı açıklıklarıdır. Bir başka tepki türü de, eğer bir entelektüel analizden sözedilebilecekse, bu, terkedilmiş dogmatik bir yöntem'e göre gerçekleştirilmeli şeklinde bir varsayımda -çoklukla örtük olarak- bulunmak; ve ardından da "akıl"ın (intellect), tabiî olarak hatalı varsayımlarla irtibatlı olduğu sonucunu çıkarmaktır. Bu tür tepki biçimi, Nietzsche ve Bergson'un anti-entelektüalizmi ile Amerikan pragmatizminin yönelimleri tarafından resmedilmiştir.

3.5.4. Yöntem, delillerle birlikte veriyi inceleme yoludur. Peki, felsefenin başvurduğu deliller neler?

Antik Greklerin objektif yaklaşımlarıyla, Descartes tarafından başlatılan ve Locke ile Hume tarafından daha bir vurgu yapılan modernlerin sübjektif yaklaşımlarını karşıtlaştırmak bir alışkanlık haline gelmiştir.

Ancak, ister antik, isterse modern olsun, biz yalnızca şeylerle, bir anlamda da, tecrübe edilen şeylerle ilgilenebiliriz. Grekler, tecrübe ettiklerini düşündükleri şeylerle ilgilenmişlerdi. Hume ise yalnızca, "neyi tecrübe ederiz?" diye sormuştu. Bu tam da, Eflatun ile Aristo'nun cevapladıklarını düşündükleri soruydu.

Herhangi bir şeyden sözetmek, bir şekilde tecrübe eyleminin bir bileşeni olan konuşma'nın bizatihî kendisi olması hasebiyle *bir şey*'den sözetmektir. Şu ya da bu şekilde veya anlamda, böylelikle, o şeyin varolduğu bilinir. Eflatun'un, "na-mevcut, bir varlık türüdür" diye yazarken dikkat çektiği şey buydu.

Konuşma, kendilerinden ziyâde, şeylerin tecrübesinin bir izâhı olan gürültüler ya da görsel şekillerden oluşur. Sözler / kelimeler (vocables), anlam'ın ses-karakterinin ya da şekil-karakterinin durağan bir koordinasyonunu gerçekleştirmeyi başaramadıkları sürece bu sözler, "konuşma" olarak işlev görmeyi başaramazlar. Eğer bir anlam, bir anlamda doğrudan tecrübe edilmezse, o zaman nakledilebilecek bir anlam olmaz. *Hiçbirşey*'e işaret etmek, aslında işaret etmemektir.

Bir şeyden iki kez sözetmek, bu şeyin varlığının, iki eylemin birbirlerini varsaydığına inanmadığımız sürece ya münferit konuşma eyleminden bağımsız olduğunu, ya da her ikisinin de konuşulan şey tarafından varsayıldığını göstermek demektir. Eğer aynı şeyden ikinci kez sözedemiyorsak, yanına felsefeyi de alan bilgi kaybolur gider. Dolayısıyla konuşma, tekrar edilebilir olduğu için, hakkında konuşulan şeyler, konuşma eylemini de içeren tecrübe hadisesinden bağımsız, belirlenmiş bir "mevcudiyet"e (being = varlığa) sahiptir.

Eskiler'le (ancients) modernler arasındaki fark şudur: *Eskiler* neyi tecrübe ettiğimizi, modernler ise neyi tecrübe edebileceğimizi sormuşlardı. Ancak, her hâlükârda iki taraf da, sorma hadisesinin kendisi demek olan tecrübe eylemini aşan şeyler hakkında soru sormuşlardı.

3.5.5. Her ne kadar Hume, *Treatise*'ında, tekrar tekrar ama açıkça yorum yapmaksızın bu ayırımı yapıyorsa da, Hume'un, "ne'yi tecrübe ederiz?" sorusu-

nu, "ne'yi tecrübe edebiliriz?" sorusuna tercüme ettiğimiz zaman, burada sözünü ettiğimiz bütün farklılık kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Modern epistemoloji için, "ederiz" yerine "edebiliriz"i ikame eden ikinci soru biçimine, örtük bir yöntem varsayımı, -yani, hususi bir tepki biçiminden, dolayısıyla tahmin, duygu ve amaçtan bağımsız *verili* tecrübe unsurlarını belirleyebilmek için kendimizi, içe-bakış eksenli bir dikkat tavrı geliştirme konumuna yerleştirdiğimiz bir varsayım- eşlik eder.

Bu *zorlama dikkat tavrı*na göre, cevabın ne olabileceği konusunda şüphe yoktur. Veri, duyu organları tarafından sunulan duyu örüntüleridir. Bu, Locke ile Hume'un duyu doktrinidir. Daha sonraları Kant, bu örüntüleri, idrak edicinin idrak biçiminin sunduğu formlar olarak yorumlamıştır. Kant, burada Leibnitz'ci tecrübe eden öznenin kendi-gelişimi nosyonunu gündeme getirir. Dolayısıyla Kant'ın veri yaklaşımı, Hume'un veri yaklaşımından biraz daha dar bir yaklaşımdır: Veriler, örüntülerinden yoksun duyu'lardır. Hume'un, bu doktrinin sonuçlarına ilişkin yaptığı genel analiz, henüz olduğu yerde sapasağlam durmaktadır. Aynı şekilde Hume'un, felsefî doktrin'in gündelik hayat pratiğini izah etmeyi başaramadığı şeklindeki son yaklaşımı da sapasağlam yerinde duruyor. Modern epistemoloji bu prosedürü iki şekilde izah eder ki, iki izah da yanlışlar üzerine kurulmuştur. Bu yanlışların kökeni Greklere kadar gider aslında. Burada modern olan şey, bu iki izâha sanki her şeyi açıklıyormuşçasına olağanüstü bir şekilde güvenilmesi ve yaslanılmasıdır.

3.5.6. Burada sözkonusu olan birinci yanlışlık, dış dünyayla birlikte beş duyu organından ibaret olan birkaç belli / kesin iletişim alanının varolduğu varsayımıdır. Bu da, veri arayışının, duyu organlarının, tercihen de gözlerimizin faaliyetleri tarafından doğrudan ne tür veriler sunulduğu sorusuyla daraltılacağı varsayımına yol açmaktadır. Bu duyu-organları doktrini muğlaktır, genel geçerdir ve yalnızca pratik olaylar için önemlidir. Özellikle bütün pozitif bilimler (exact sciences), bu verilerden doğar. Bilimsel düşünce kategorileri ise "başka yerler"den kesbedilir.

Bununla birlikte canlı tecrübe organı, bir bütün olarak canlı beden'dir. İster kimyasal, ister fiziksel, isterse parçalayıcı olsun, bedeninin herhangi bir parçasındaki dengesizlik, bütün organizmanın kendisini yeniden düzeltmesini

kolaylaştıracak bir faaliyet empoze eder. İnsan tecrübesinin kökeni, işte bu tür fiziksel faaliyetlerin akışında gizlidir. Bu tür bir tecrübenin mâkul bir yorumu, böylesine yüksek-dereceli bir organizmanın işlev görmesinde söz konusu olan tabiî faaliyetlerden biri budur, şeklinde olabilir. Tabiatın gerçeklikleri, bu gerçeği izah edecek şekilde yorumlanmalıdır. Bu, felsefî şemada hedeflenen *aranılan özellik*lerden biridir.

Bu tür tecrübelerin, daha hususî olarak beyin'in faaliyetleriyle irtibatlı olduğu anlaşılıyor. Ancak, pozitif bir bilim doktrininin, bu varsayıma nereye kadar dayanabileceği meselesi, bizim gözlem gücümüzün ötesindedir. Beyin'in hangi moleküllerle başlaması ve bedenin geri kalan bölümünün moleküllerinin işleyişinin nasıl sona ermesi gerektiğini biz belirleyemeyiz. Keza, aynı şekilde, bedenin işleyişinin hangi moleküllerle başladığını ve dış dünyanın işleyişinin hangi moleküllerle sona erdiğini de biz söyleyemeyiz. Hakîkat odur ki, beyin bedenle, beden ise bütün bir tabiat dünyasıyla bir süreklilik ilişkisi içindedir. İnsan tecrübesi, odak bölge[21] perspektifiyle sınırlı, ama beyin'in belli bir kısmıyla sabit bir koordinasyon içinde olması gerekmeyen -tabiatın bütünü de dahil olmak üzere-, kendini-üretme eylemidir.

3.5.7. İkinci yanlışlık, tecrübeyi incelemenin tek yolunun, bilinçli içe-bakış tahlili girişimleri olduğu varsayımıdır. İçe-bakışa münhasıran öncelik veren bu yaklaşım, bugünkü psikolojide halihazırda geçersiz kılınarak reddedilmiştir. Buna göre, her tecrübe hadisesinin kendi münferit örüntüsü vardır. Her hadise, bazı unsurları öne çıkarır, diğerlerini ise arkaplana iterek total haz almayı zenginleştirir. İçe-bakış yaklaşımı, bu özelliklerini, bütün diğer deneysel hadiselerle paylaşır. Açık duygu verilerini önplana iter ve tecrübenin ana malzemesini oluşturan müphem zorlamaları ve dağılmaları geriplana çekerek gizler. Bizim bedenlerimizin, kendimizle insiyâkî özdeşleşmelerimizin nedeni olan bedenimizden ayrılma duygusunu özellikle siler.

Tecrübenin sonsuz türde çeşitlerini tasnif edebileceğimiz bazı temel kategorileri keşfedebilmek için, her tür hadiseyle irtibatlı delile başvurmak zorundayız. Sarhoşluk tecrübesi de, ayıklık tecrübesi de; uyku tecrübesi de, uyanık-

21. Bkz.: *PR*, II. Kesim, özellikle 4 ve 11 ile; IV. Kesim, IV. ve V. Bölümler.

lık tecrübesi de, uyurgezerlik tecrübesi de, dip-dirilik tecrübesi de; öz-bilinçlilik tecrübesi de, öz-unutkanlık tecrübesi de; entelektüel tecrübe de, fiziksel tecrübe de; dinî tecrübe de, şüpheci tecrübe de; kaygılı tecrübe de, kaygısız tecrübe de; geleceğe-bakış tecrübesi de, geriye-bakış tecrübesi de; mutlu tecrübe de, mutsuz tecrübe de; duygu-yoğunluklu tecrübe de, itidal-yoğunluklu tecrübe de; aydınlık tecrübesi de, karanlık tecrübesi de; normal tecrübe de, anormal tecrübe de atlanmaz; hiçbir şey göz ardı edilmez.

3.5.8. İmdi, konumuzun püf noktasına, tam kalbine ulaşmış durumdayız. Felsefenin, tartışmasını temellendirmesi gereken "ham" delilin deposu nedir ve felsefenin tartışması hangi terimlerle ifâde edilmelidir?

İnsan tecrübesinin bu çaptaki görünümlerine saygı duyan ana kaynaklar, bu üçünü *kaynaştıran* sosyal kurumları ve eylemi *yorumlayan dil* de dahil olmak üzere, dil, sosyal kurumlar ve eylem'dir.

Dil, delilini üç bölüm halinde sunar: Birincisi, kelimelerin anlamları; ikincisi, gramatik formlarla kazanılan anlamlar; üçüncüsü de, münferit kelimelerin ve gramatik formların ötesine giden, büyük edebiyat'ta mucizevî bir şekilde dile gelen anlamlar üzerinden takdim eder.

Dil, eksiktir ve parçalıdır; maymun zihni/yeti/nin ötesindeki ortalama ilerleme mesafesini kayıt eder yalnızca. Ancak bütün insanlar, halihazırda etimolojide ve gramerde stabilize edilen anlamların ötesindeki idrak parıltılarından keyif ve haz alırlar. Böylelikle, edebiyatın rolü, hususî bilimlerin rolü, felsefenin rolü devreye girer; ve bunların her biri, anlamların, henüz ifâde edilememiş linguistik ifâdelerini bulma çabası içine girerler, kendilerine özgü şekillerde.

Özel bir örnek olarak, Euripides'in kendi zamanından günümüze kadarki Avrupa düşüncesinin beynini çatlatan temel felsefî sorunları bir buçuk dizelik bir şiirde nasıl enfes bir şekilde özetlediğine bakalım: "Ey Zeus! Tabiat'ın Zorunluluk Yasası da olsan, İnsan Aklı da olsan, sensin Taptığım!"[22] Burada sözkonusu edilen fikirlerin, "Zeus", "Tabiatın Zorunlu/luk Yasası", "İnsanlığın Aklı", "Tapınma" gibi ana fikirler olduğuna dikkatinizi çekerim. Bu dizeler,

22. *Trojan Women (Truvalı Kadınlar)*, 886-7.

sanki Atinalı dinleyici'yi ilk duyduğunda nasıl ürperttiyse, aradan çağlar geçmesine rağmen modern duyarlığa da son derece canlı bir şekilde hitap eder. Modern bir devlet adamının hayat hikâyesini yazan bir yazar, bu dizeleri, dinî bir vecde dönüşen hayatın görkemini ve azametini anlatmak için zikreder.[23]

Yine de Hume, "Zeus"tan, "zorunluluk"tan, "akıl"dan ya da bizim "ibadet" olarak adlandıracağımız "ikna edicilik gücü"nden çıkarılabilecek "duyu izlenimleri" bulamayacaktır. John Morley, buradaki anlamları sathîleştirebilecek bir pozitivist ön-kabule sahip biri olmasına rağmen Gladstone kitabına bu dizeyi almayı tercih etmiştir. Ayrıca, belki bu dizelerin asıl yazarı için bile bu dizeler, dramatik sezgi gücünün duygusal kuşkuculuğa karşı zaferini temsil ediyordur.

İnsanlığın müşterek dili tarafından yorumlanan müşterek tatbikat, hep aynı hikâyeyi anlatır. Bir devlet adamı ya da bir şirketin başkanı işlerini yürütürken, geleceğin önüne zorlu şartlar ve engeller koyan "son olayların doğurduğu zorunlulukları" hesaba katar. Bu varsayıma dayalı olarak bir "siyaset" belirler ve bu siyasetin "tatbik edilmesi"ni emreder; böylelikle, empoze edilen şartların "seçme" ya da "akıl"ın verimli bir şekilde çalışması için bir alan bıraktığını varsayar. Ayrıca, mevcut gerçeklerin ötesinde alternatifler ara/ştırı/r. Bu tür ideallerin gerçekleştirildiği ölçüde verimli olduğuna hükmeder. Bu inanç sebebiyle över veya yerer.

Dünyada, şeylerin zorunlu olarak iç-içe geçmişliğini varsayan düzen ve düzensizlik unsurları vardır. Çünkü düzensizlik, pek çok şeyin iç-içe geçmişliğini îma eden müşterek özellikleri düzen'le paylaşır aslında.

Her deneme, perspektife dayalı bir dünya kavrayışından hoşnuttur; ve aynı şekilde, kendisini kendi tecrübesini aşan bir dünyanın eşiğine demirleyen bu kavrayış nedeniyle oluşan dünyadaki bir unsurdur. Çünkü tecrübe, bu şekilde ifşâ olunan dünyanın, bu ifşâ olunan dünyayı aşmasını öngören sözkonusu perspektif kırılmasının tabiatına aittir: Her siperin, bir de görünmeyen tarafı vardır.

---

23. Bkz.: John Morley'in [İngiltere Başbakanı Gladstone'un hayatına dair yazdığı] *Life of Gladstone* başlıklı kitabı, X. Bölüm.

Dolayısıyla edebiyata, müşterek dil'e ve müşterek uygulamalara başvurmak, bizi, doğrudan içe-bakış'la ifşâ olunan duyu-verileri'nin sunduğu epistemolojinin bu dar temelinden derhal uzaklaştırır. Tecrübenin içindeki dünya, tecrübenin ötesindeki dünyayla özdeştir; tecrübe hadisesi dünyanın içindedir, dünya da tecrübe hadisesinin içinde. Bu kategoriler, şeylerin -tek bir dünyanın içinde ve dışında olan pek çok şeyin- iç-içe geçmişliği paradoksunu vuzûha kavuşturmak zorundadır.

3.5.9. Avrupa felsefesi, yöntemlerinde, felsefî kategorileri, insanın eylemlerinin gözlemi ile tabiat güçlerinin birlikte ele alındığı dilin anlamlarını diyalektik tartışmasından ayırt ederek açıklama girişiminde bulunan Eflatun'un diyalogları üzerine kurulmuştur.

Ancak, bir *Diyalog*'da, *Sophist*'te Eflatun, açıkça felsefenin yöntemlerini tartışır. Eflatun'un vardığı sonuçlardan biri, müşterek konuşma'nın sınırlılıklarına dikkat çekmek olmuştur. "Eleştirilmemiş salt diyalektik, yanıltıcı bir enstrümandır" görüşü, *Sophist*'in temel görüşüdür. Sözgelişi Eflatun, varlık-olmayan'ın da bir varlık biçimi olduğu konusunda ısrar eder. Dolayısıyla, felsefede lingüistik tartışma bir araçtır, asla bir "amaç" [master = efendi] olmamalıdır. Dil, hem sözcükleri, hem de formları açısından eksiktir, kusurludur. Dolayısıyla, felsefî yöntemde gözlemleyebileceğimiz iki ana yanlışlık vardır: Birincisi, dil'in doğruluğuna ve tutarlılığına, sorgulamaksızın güvenmek; ikincisi de, sorunlu içe-bakış yaklaşımını epistemolojinin temeli olarak yine sorgulamadan, eleştiriye tâbi tutmadan kabul etmek.

Ancak, Eflatun'dan bu yana, Avrupa'daki süreklilik arzeden pagan, Hıristiyan ve seküler felsefî faaliyeti içeren yaklaşık 2.500 yıllık bir müdâhale sözkonusu olmuştur. Oturmuş ve iyi bilinen felsefî bir lügatçe olduğuna; ve felsefî tartışmada, sınırlarının ötesine gidilmesi gereksiz, dolayısıyla rahatsız edecek yeni bir *dil* (neologism) geliştirildiğine yaygın olarak inanılmaktadır.

Bu suçlamanın yakından irdelenmesi gerekiyor. Her şeyden önce, eğer bu suçlama doğruysa, o zaman bu harikulade bir şeydir. Bu, felsefeyi, daha hususî bilimlerden kesinkes ayırmaktadır. En güvenilir ve en otoritatif bilim olan matematik, 80 yıl önce anlaşılamayacak sözel ve sembolik ifâdelerle yazılmaktadır büyük ölçüde. Modern fizikte hâlen kullanılan eski kelimeler, artık farklı

anlamlara sahiptir ve yığınla yeni kelime icat edilmiştir. Bu sakıncayı da göz önünde bulundurarak bilimlerin bir katalogunu hazırlamak boşuna bir çabadır. Ortaya çıkacak sonuç, en üstünkörü bir araştırma için bile apaçık ortadadır.

3.5.10. Hiç kuşkusuz ki, felsefe, diğer bilimlerden çok daha büyük ölçüde geçmiş literatürüne bağımlıdır. Ve haklı olarak böyledir bu. Ancak felsefenin, amaçları için yeterli miktarda ve anlamları yeteri kadar doyurucu olan bir dizi teknik terim kazandığı iddiası temelsiz bir iddiadır. Gerçekten de felsefî literatür, oldukça geniştir ve oldukça farklı düşünce ekollerine sahiptir; öyle ki, sözlü kullanımları konusunda mazur görülebilir çok sayıda örnekler mevcuttur.

Son zamanlardaki bir örnek, felsefî terminolojinin ne kadar muğlak olduğunu göstermek için kâfîdir. Mantık, oturmuş teknik dilinin yardımıyla en iyi sistematize edilen felsefenin bir koludur. Burada Mantık'a dâir bir giriş yazmak niyetinde değilim; o yüzden, kendimi, mantıkçıların kullandıkları terimlerde dikkate değer bir çeşitlilik olduğu iddiasıyla sınırlayacağım.

Ayrıca, Yargı ve Önerme'den oluşan iki terimlik lügatçenin açıklama gücünün ötesine taşan derin anlam çeşitliliklerinin olup olmadığı sorusunu sorabiliriz. Sözgelişi, Sayın Joseph,[24] W. E. Johnson'ın ünlü *Logical Treatise* (*Mantık Risalesi*) başlıklı kitabında, Önerme teriminin kullanımını inceliyor. Burada, modern mantıkçıların en yetkin iki temsilcisine atıfta bulunduğumuz hatırlanmalı. Sayın Joseph'in, Sayın Johnson'ın ifâdelerini doğru yorumlayıp yorumlamadığı konusu, burada dikkat çekmek istedim bir konu değil. Eğer Sayın Joseph, Önerme terimiyle yakından irtibatlı ama sonuçta ayrı anlamlara sahip 20 kelime bulduysa, şimdilik farklılıkları Sayın Joseph'e ve Sayın Johnson'a önemsiz göründüğü gözlense de, şu an 20 anlam var demektir. Her hangi bir anda, mantık teorisinin temelde bir ilerleme kaydedebilmesi için 20 yeni terim gerekebilir. Keza Sayın Johnson, argümanı ayrıntılandırılmamış olması nedeniyle tamamlanmaya ihtiyaç duysa bile, eğer 20 ayrı anlam kullanırsa, bu onun argümanına uygun olduğu içindir.

Dolayısıyla, bu durumun her felsefî teknik terim için tekrarlanabileceğini söylemek kolaylıkla mümkündür.

---

24. Bkz.: *Mind* dergisi, 36. ve 327 ciltler; yeni dizi.

3.5.11. Benim Kavrayış, Hissetme ve Tatmin gibi sözcükleri kullanımımla[25] kısmen ilgili olan başka bir açıklama, şeylerin iç-içe geçmişliğini açıklayıcı terimlerden yola çıkarak yapılabilir. Bu konu için burada önem arzeden hâkim felsefî terim, İlişki (relation) terimidir. İlişkiler konusunda burada açıkça atıfta bulunmamız gerekmeyen çeşitli tartışmalar mevcut. Ama bizim konumuzu iyi resmeden bir tartışmaya dikkat çekmemiz gerekiyor.

Bu, ilişkilerin *üniversaller* (küllîlikler / tümeller) olduğu, dolayısıyla C'nin D ile olduğu gibi A'nın B ile aynı ilişkiye sahip olabileceği genel fikridir. Sözgelişi, "sevme", "inanma", "ilişki", "daha fazla" gibi sözcükler, ilişkilere işaret eden sözcüklerdir. Bu doktrin reddedilemez. Çünkü bu, yalnızca bir tariftir. Resmedilebilmeleri için bir-iki hususîliğe ihtiyaç hisseden *üniversaller*, onlara işaret edecek bazı terimlere gerek duyarlar; burada bunun için İlişki terimi seçilmiştir.

Ancak, terime yüklenen bu anlamla bir ilişki, tarihin fiilî akışını oluşturan gerçek münferit şeylerin fiilî iç-içeliklerini gösteremez. Sözgelişi New York, Boston ile Philadelphia arasında bir yerdedir. Ancak, bu üç kent arasındaki irtibatlılık, Birleşik Devletlerin doğusunda deniz kıyısında bulunması da dahil yeryüzünün yüzeyinde gerçek bir hususî olgudur. Bu, "arasında" *üniversali* değildir. "Arasındalık" soyut *üniversalini* örnekleyen, diğer pek çok şeyin yanı sıra, karmaşık fiilî bir olgudur.

Bu açıklama, Bradley'in ilişkilerin ilişkiye sahip olmadığını öne süren reddinin temelidir. Buna göre, üç kent ve soyut bir üniversal, üç irtibatlı kent değildir. Dolayısıyla, bir irtibatlılık doktrinine ihtiyaç var demektir. Bradley, bu konuda şunları yazar[26]: "Son kertede, yalnızca terimler *arasında* olan bir ilişki gibi bir şey var mıdır? Ya da, öte taraftan bir ilişki, bir birliğin ve kucaklayıcı bir bütün'ün varlığına işaret etmez mi?"

Burada Bradley'in "kuşatıcı bütünlük"ü, bizim izini sürdüğümüz irtibatlılık sorunudur. Sözkonusu bölüm boyunca Bradley, tecrübenin temelindeki temel

25. Bkz.: S. M. W.
26. Bkz.: *Essays on Truth and Reality*, VI. Kesim; *On Our Knowledge of Immediate Experience*, Appendix, s. 193.

aktiviteyi açıklamak için Hissetme terimini kullanır. Bunun temeli tecrübedir ve minimum ölçüde bir analizdir. Hissetmenin tahlili, tecrübe hadisesinin ötesindeki bir şeyi ifşâ edemez. Bradley, bu durumu, "irtibatsızlık" olarak adlandırır. Elbette ki, benim doktrinimle Bradley'in doktrini arasında önemli farklılıklar var. Bu, benim bakış açımı Bradley'den bağımsız bir şekilde açıklamamın nedeniydi.[27] Tabii ki, teknik terimleri seçerken başvurulan uygun yöntem, benzer bir doktrinden dikkate değer ölçüde açıklama gücü olan bazı terimleri ödünç almaktır. Önde gelen bir filozof, Hissetme sözcüğünü, benim bir dergide yayımlanan bir makalemde, daha önceden felsefede böyle bir terim kullanılmadığı gerekçesiyle sansürlemesi, felsefede hâkim olan teknik terimlere duyulan inancın hangi boyutlarda seyrettiğine iyi bir ışık tutuyor.

Buna, William James'in, bu sözcüğü *Psychology*'sinde az çok aynı anlamda kullandığını da ilâve edebilirim. Örneğin James, sözkonusu kitabının ilk bölümünde "duyu, ilk şeylerin hissedilmesidir" der. Ve James, kitabının ikinci bölümünde de şunları yazar: "Genelde, şeyler hakkındaki bu yüksek bilinç, İdrak olarak adlandırılır. Şu ana kadar sahip olabildiğimiz kadarıyla bu, onların varoluşlarının geliştirilmemiş hissi demek olan Duyumsama (*sensation*)dır. Bir ölçüye kadar öyle görülüyor ki, dikkatimiz bütünüyle dağıldığı zamanlarda bu geliştirilmemiş hisse kaptırıveriyoruz kendimizi." Burada, Bradley'in sözünü ettiğimiz kitabındaki bölümden, benim neden onun doktrinine daha yakın olduğumu gösteren bir iki satırlık bir alıntı yapmak istiyorum: "Herhangi bir anda benim genel hissim, önümde nesnelerden daha fazla bir şey olduğu ve hiçbir obje algısının canlı bir duyguyu sarsabilecek ve aşabilecek kadar güçlü olmadığı gerçeğidir."[28]

Bradley'in bu doktriniyle uyumlu olarak ben hissetme (ya da kavrayış) olgusunu, Bradley'in "önümdeki nesneler" dediği şeyi, ben "başlangıç noktası / bilgisi" olarak; Bradley'in "canlı duygu" dediği şeyi ben "sübjektif form"; Bradley'in "ben/im" dediği şeyi ben, "özne" olarak kullanıyor ve tahlil ediyorum. Benim "sübjektif form" terimini kullanma nedenim, bu terimin anlamını "duygu" teriminin ötesine taşacak şekilde kullanıyor olmam-

---

27. Bkz.: *P.R.*
28. Bradley, s. 159.

dır. Mesela, bilinçlilik, eğer mevcutsa, sübjektif formun içinde bir unsurdur. Tabiî ki bu, Bradley'den bir hayli ayrıldığımızı gösterir. Sübjektif form, başlangıç noktaları / bilgileri nedeniyle özne tarafından idrak edilen bir nitelik / keyfiyettir.

Bununla birlikte Bradley'in, sübjektif formun fonksiyonuna ilişkin geliştirdiği yaklaşımlara genel anlamda katılıyorum. Sözgelişi, şu görüşleri katıldığım görüşler: "Bu bilmeceler, hissetmediğim ve benim önümde olan nesneler olarak varolmadıkça ve aktif olarak bulunmadıkça, çözülemezdir. Bu hissedilen unsur, kullanılır ve beni tatmin eden bu nesnenin inşasında mutlaka kullanılmalıdır."[29]

Benim açımdan bu ifâdede bir belirsizlik var, ama ben bu ifâdede dile getirilen yaklaşımın alternatif anlamına da katılıyorum.

"Önümdeki bir nesne olmayan" hissetme bileşeni, sübjektif formdur. Eğer Bradley, sübjektif hissetme biçimlerinin bütünleşme sürecini belirlediğini söylemek istiyorsa, onun bu fikrine katılıyorum. Sonuç, Bradley'in de ifâde ettiği gibi, yaratıcı sürecin başkaldırısını sona erdiren nihâî his demek olan "tatmin"dir.

Bununla birlikte Bradley'in, "hissetmediğim ve benim önümde olan nesneler olarak varolmadıkça" cümleciğindeki durumu, ben "negatif kavrayış" olarak adlandırıyorum. Böylesi bir kavrayış, sübjektif formun yaratıcı sürece yaptığı katkı yoluyla gerçekleşen bir olgu olarak aktiftir; ama bu, nihâî tatmin bilgisine ulaşma imkânından neşet eden "nesne"sini göz ardı eder. Bu nihâî karmaşık başlangıç noktası, "beni tatmin eden obje" olarak tarif ettiği şeydir. Onunla burada da hemfikirim.

Her özne-nesne durumunun somut olarak sergilenmesine kaçınılmaz olarak nüfûz eden "canlı duygu" doktrini, Bradley'in doktrininden çok daha eskidir. Bu doktrininin nüvesini, genel niteliğin, uygun bilgiye uygun olduğu konusunda ısrar eden Eflatun'da buluyoruz. Eflatun, "canlı duygu"nun, çıplak entelektüel algı'dan soyutlanmasını örtük bir şekilde reddeder ve böylelikle erdem'i bilgi ile özdeşleştirir. Psikolojide katedilen mesâfeler, bilinçli tefrik

29. Bradley, s. 161.

etme çabalarımıza yeni katkılar sunmaktadır ama algı'nın kaçınılmaz olarak duygu'yla iç-içe geçtiği gerçeğini değiştirememiştir.

Bu doktrinin tarihsel önemi, George Foot Moore tarafından şöyle beyan edilir: "Medeniyet, dikkate değer miktardaki insanın, ortak hedeflere doğru yalnızca birlikte çalıştıkları zaman gelişir. Bu tür bir birlik, fikirlerin hissedildiği, inançlara ve itici güçlere dönüştüğü hisler toplamı olarak çıplak bir fikirler toplamı tarafından gerçekleştirilmez."[30]

Epistemolojik teoride hâkim olan gelenekselleşmiş soyutlamalar, somut tecrübe olgularından oldukça uzaktır. "Hissetme" kavramı, sübjektif form ve bir nesnenin idrâki şeklindeki çifte yaklaşımı koruma özelliğine sahiptir.

3.5.12. Dolayısıyla, bir insan tecrübesi hadisesi, ihtiyaç duyulan irtibatlılık doktrininin bir illüstrasyonudur.

Bradley'in bu konudaki otoritesini, kendisinden alıntılar yaparak teyit edebiliriz. Örneğin Bradley, şunları yazar[31]: "Benim tecrübe safhamın her anında, başka ne olursa olsun yakînen farkında olduğum şey, bir bütün'dür. Bu, Bir'de Çok'un ilişkisel olmayan bütünleşmesi olarak tecrübe edilir." Burada Bradley, "ilişkisel olmayan" ifâdesiyle, tecrübenin kendisinin dışında olan bir deney'le ilişkisinin olmamasını değil; Bir'de Çok'un gerekli irtibatlılığı demek olan "şümullü bütün"ü kastediyor.

Burada da Bradley'le bütünüyle hemfikirim: Şeylerin irtibatlılığı, tecrübe hadiselerindeki şeylerin birlikteliğinden / biraradalığından başka bir şey değildir. Elbette ki bu tür hadiseler, yalnızca nâdiren insan tecrübesinin hadiseleridir.

Şaşırtıcı olan, Hume'un da buna katılıyor olmasıdır. Hume'un doktrininde farklı zamanlardaki farklı varoluşlar olan duyu izlenimleri akışlarının birlikteliği, bütünüyle tecrübe hadisesinin içinde bulunmak mecburiyetinde olan "yumuşak ilişki gücü"nde mevcuttur.

---

30. Önemli bir eser olan *J. H. Denison'ın Emotion as the Basic of Civilization* (New York, 1928) başlıklı kitabına Moore'un yazdığı "Giriş Notu"na bakınız.

31. "Duygusallaştırma" sürecinin genel tasviri için benim *Symbolism, Its Meaning ant Effect* başlıklı kitabıma bakılabilir; ayrıca *PR* başlıklı çalışmamın II. Kısım, VIII. Bölüm'ü ile III. Bölüm'üne de bakılabilir.

Elbette ki, bu doktrinler arasında önemli farklılıklar vardır. Ancak, tecrübe hadisesine irtibatlılığın temeli olarak bakma genel ilkesi konusunda hemfikirdirler.

3.5.13. Ayrıca Leibnitz de, Üst Monad da dahil bütünüyle monadların münferit tecrübeleri içinde varolan irtibatlılık hariç, gerçekler (reals) arasında hiçbir irtibatlılık bulmaz. Leibnitz, bir monadın diğerini hesaba katma yolları, yani farkındalık biçimleri olan düşük ve yüksek biçimler için *kavrayış* ve *seziş* terimlerini kullanır. Ancak bu terimler, benim teorime göre hiç de gerekli olmayan bir unsur olan irtibatlılık fikriyle çok yakın bir mutâbakat halindedir. Ayrıca bu terimler, benim reddettiğim yeniden-sunum'cu algı fikrinde karmaşık bir şekilde mevcuttur. Fakat, bir de derûnî anlama anlamıyla "kavrayış" terimi vardır.[32] Dolayısıyla, Leibnitzci model konusunda kendi özünün bir parçası, ister bir başka tecrübe hadisesi olsun, isterse bir başka mevcûdiyet türü olsun, bir başka mevcûdiyet (entity) olarak tecrübe hadisesinin ihâta edebileceği genel yol için "kavrayış / anlayış" (prehension) terimini kullanıyorum. Bu terim, bilinçlilik önermesinden de, yeniden-sunum'cu algı önermesinden de yoksundur. Hisler, pozitif kavrayışlar biçimidir. Pozitif kavrayışlarda başlangıç noktası / bilgisi, kendini-teşekkülü gerçekleştiren ve böylelikle hadiseyi tamamlayan nihâî kompleks nesnenin bir parçası olarak muhâfaza edilir.

Bu vasat, teori geliştirdikçe teknik dilinin de temellerini atan üstadların kullanımlarından yola çıkarak geliştirmelerini sağlayacak şartlara uygun şekilde teşekkül ettirilmiştir. Herhangi bir felsefe okulunda herhangi bir zamanda hâkim olan ilk sözlü kullanım biçimleri, o felsefî geleneğin toplam lügatçesinden yapılan küçük bir seçimden başka bir şey değildir. Doktrindeki türlü varyasyonlara bakınca bunun haklı olarak böyle olduğunu söylemek durumundayız.

Teknik dil'in [kavramsal yapının] kullanım biçimi, düşünce ekolünün hâkim doktrinini ve ondan geliştirilen "onaylanmış" versiyonunu ifâde ede-

32. Bu terim L. T. Hobhouse tarafından *Theory of Knowledge* başlıklı kitabının Birinci ve İkinci Bölüm'lerinde kullanılmıştır.

bilir. Tarihsel gelenekteki diğer köklerle ilişkisi olan alternatif doktrin talebinin kendisini bu terim seçimleriyle sınırlaması, bazı temel varsayımların asla yenilenmemesi gerektiği iddiasına dayanır. Sadece kendilerini kutsal terimlerle ifâde eden düşünce ekollerine izin verilir. Mâkul olarak istenebilecek şey, her bir doktrinin kendi lügatçesini kendi geleneğine dayandırarak temellendirmesidir. Bu tür önlemlerin alınması, yeni kavramsal arayışlara karşı gösterilen tepkilerin, bilinçaltında gizlenen dogmatizmin bir göstergesi olduğunu gösterir.

3.5.14. Felsefenin, delillerini incelemede başvurduğu ana yöntem, tasvir edici genelleştirmelerdir. Sosyal kurumlar, çeşitli karakteristikler yumağından oluşur. Sözkonusu dönemin hususîliklerinde köksalan bazı pek çok karakteristikleri temsil ederler. Felsefî genelleştirme, bu hususîliklere önemli ölçüde uyanları öne çıkarır; uymayan gelişigüzel ve aykırı olanları ise geri plana iter ve eler. Hususî bir olgudan ya da türlerden / tiplerden, örneklenen / varolan dehâ'ya doğru bir tırmanış sözkonusudur.

Bunun karşıtı bir işlemin imkânsız olduğuna dikkatinizi çekerim. Bir tür'den hususî bir olguya ya da türlere doğru düşüş sözkonusu değildir. Zira olgular ve türler, genellerin / tümellerin bir araya getirme teşebbüsünün bir ürünüdür. Hiçbir tür, özü itibariyle, bağdaşabileceği diğer türlere işaret etmez. Sözgelişi, bir belkemiği fikri, emzikli ya da suda yüzen bir çocuk nosyona işaret etmez. Yalnız başına alındığında, hiçbir omurgalı tür, soyut imkânlar olarak bile memeliler ya da balıklara işaret etmez. Bizzat tür'ün kendisi tarafından verilen form'ları içierdiği için, türleri de, örnekleri de yalnız bir tür olarak keşfedilmez. Bir tür, başka türlerin potansiyel karışımıdır; ve münferit bir örnek, pek çok şeyin yanı sıra, pek çok tür'ün gerçek anlamda birbirine karışmasıdır. Kıyaslama, birbirine karışma yollarını gösteren bir şemadır.

Dolayısıyla Mantığın işi, genelliklerin / tümellerin analizi değil, onların parçalarının birbirine katılmalarının analizidir.

Felsefe, genelliklerin bütünleştirilme imkânları açısından genelliklere tırmanma çabasıdır. Yeni genelliklerin keşfi dolayısıyla, mevcut bilinen genelliklerin üretkenliğine katkıda bulunur; yeni bütünleştirme imkânlarını daha bir görünür kılar.

3.5.15. Bazı Büyük ilkelerin zayıf bir şekilde kavranması bile, kendisini olağanüstü duygusal bir güçle donatmaya eğilimlidir. Derin sezgi gücüyle bu tür kompleks hislerden doğan hususî eylemler yumağı, ilk evrelerinde sıklıkla kaba ve berbattır. Son olarak, medenîleşmiş bir dil, her bir kelimenin kendi hususî özelliklerini tecessüm ettirdiği bütün bir kelimeler kümesi üretir. Eğer, bütün bu türden çeşitli hususîliklerin müştereken katıldıkları bir bütünlüğe ulaşmayı arzularsak, ortak unsurlarını belirgin kılabilme umuduyla bütün bir kelimeler kümesini bir araya getirmek zorundayız. Bu, felsefî genelleştirmenin amacı açısından zorunlu bir işlemdir. Bildik kelimeleri prematüre bir şekilde kullanmak, sözkonusu kelimelerin bildik hususî çağrışımlarını kullanmakla gerçekleştirilen arzu edilen genelleştirme girişimini sınırlar.

Sözgelişi, işleyen hipotez'in, nihâî gerçekliklerin doğuş sürecindeki olaylar olduğunu kabul edelim.[33] Bu durumda, her biri kendi münferitliğiyle görülen her bir olay, iki ideal soyut çaba arasında bir geçittir; yani, ideal muhtelif çeşitliliklerindeki bileşenlerin, kendi müşahhas bütünleşmelerindeki aynı bileşenlere dönüştüğü bir geçittir. Bu süreçle ilgili iki çağdaş doktrin mevcuttur. Birincisi, hiçlikten bu nihâî bütünlüğü ortaya çıkaran dış Yaratıcı doktrinidir. İkincisi de, Kâinat'ta bu geçit'in hadiselerinden ve bu hadiselerin bileşenlerinden başka hiçbir şey olmadığını varsayan, şeylerin tabiatına ait olan metafizik ilkedir.

Şimdi bu son doktrini gözden geçirelim. Buna göre Yaratıcılık kelimesi, her bir olayın, yenilikte tezahür ve tecellî eden bir süreç olduğu fikrini ifâde eder. Ayrıca eğer İçkin Yaratıcılık ya da Öz-yaratıcılık gibi kavramlarla korunursa, aşkın Yaratıcı gibi bir kavram olduğu izlenimi vermekten kaçınılmış olur. Ancak, salt Yaratıcılık kelimesi, bir Yaratıcı'nın varlığını öngörür; dolayısıyla doktrin, bir paradoksa ya da bir panteizm havasına bürünür. Yine de hâlen yeniliğin doğuşu, köken anlamını taşımayı sürdürür. Ayrıca bu, somut nitelemesinin bütün bir fiziksel gerçeklik nosyonu için bildik bir şekilde kullanılma avantajına sahiptir. Dolayısıyla bu, *bütün* bir kompleks bütünlük ka-

---

33. *PR* başlıklı kitabımda, yukarıda zikredilen ikinci doktrin ayrıntılı olarak işlenmiş ve geliştirilmiştir.

zanan pek çok mevcûdiyet fikrini ifâde etmek açısından faydalıdır. Ancak, yaratıcı yeniliğin sözkonusu olduğu bir durum sunma konusunda başarısızdır. Sözgelişi bir *aborijin* [Avustralya yerlisi], veriden neşet eden münferit karakter nosyonunu atlar. Olay, "duygusallaştırılmış" olarak, yani "sübjektif bir form"da sunulmaz.

Keza, "birlikte" terimi, felsefede en çok yanlış kullanılan terimlerden biridir. Bu, sonsuz sayıda varlık tarafından resmedilen "türsel" (generic) bir terimdir. Dolayısıyla, bu terimi farklı resmetme teşebbüslerindeki kesin bir anlamı taşıması meselesi, bütünüyle sofistike bir meseledir. "Birlikte" teriminin her anlamı, tecrübe hadiselerinin analizinin her aşamasında bulunabilir. Tecrübedeki hadisenin dışında hiçbir şey, "birlikte" değildir. Yine tecrübedeki bileşenler ya da kendini-varedişteki hadiseler demek olan süreçlerin acillikleri olarak *hiçbir şey*, "olma"nın her anlamında da, "olur" değildir.

3.5.16. Tecrübe eyleminin genelleştirilmesi olarak algılanan nihâî gerçeklik demek olan felsefî genelleştirmeye ulaşabilmek için, terimlerin görünen fazlalıklarının ayıklanmasına gerek duyulur. Kelimeler birbirlerini düzeltirler. "Birliktelik", "yaratıcılık", "birleşme", "kavrayış", "hissetme", "sübjektif form", "veri", "fiilî durum", "olma" ve "süreç"'lere ihtiyaç duyarız.

3.5.17. Genelleştirme aşamasında, yeni bir düşünce damarı doğar. Olaylar, olurlar ve yok olurlar. Oluşlarında olaylar, anidirler ve sonra da geçmişe kalarak hızla kaybolurlar. Gitmişlerdir; toz olmuşlardır; artık yokturlar ve nâmevcutturlar. Eflatun, *Timaeus*'ta bunları, "dâimâ olan ve hiçbir zaman oldukları gibi kalmayan" "mevcûdiyetler" olarak adlandırır. Ancak Eflatun, bu ifâdeleri ifâde etmeden önce, büyük metafizik genelleştirmesini yapmıştı; ki bu, mevcut tartışmamızın da temelini oluşturan bir keşifti/r. *Sophist*'te, [daha önce de zikrettiğimiz gibi] nâ-mevcut, gerçekte bir mevcûdiyet biçimidir, diye yazmıştı. Bunu yalnızca ebedî formlara tatbik etmişti. Eflatun'un, bu doktrini, yok olup giden şeylere de tatbik etmesi gerekirdi. Böylelikle, felsefî genelleştirme yönteminin bir başka yüzünü de resmetmiş olacaktı. Genel bir fikre ulaşıldığında bu fikir, yalnızca doğduğu alan'la sınırlı kalmamalıydı.

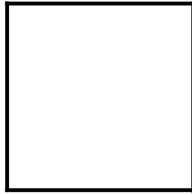
Felsefî bir çerçeve çizerken, her metafizik fikre, gerçekleştirebileceği görülen mümkün olan en geniş alan açılmalıdır. Ancak bu şekilde, fikirlerin ger-

çek mahiyetleri ve boyutları keşfedilebilir. Occam'ın "sınırlılık doktrini"nden çok daha önemli bir doktrin ise -eğer, aynı şeyin bir başka yüzü değilse-, metafizik ilke'nin kapsama alanının, anlamının icap ettirdiği şekilde sınırlandırılmamasını öngören bir başka doktrindir.

Dolayısıyla, Aristo'nun -ya da daha doğrusu Eflatun'un- *olma* doktrini ile *yok olma* doktrinini dengelemeliyiz. Yok olduklarında hadiseler, *olma*'nın âciliyetinden âciliyetin var-olmaması'na doğru kayarlar. Bu onların, *hiçbirşey* oldukları anlamına gelmez. Onlar, "inatçı olgu"lardır: *Pereunt et imputantur.*

İnsanlığın müşterek ifâdeleri, geçmiş'i üç yönüyle sunarlar bize: Nedensellik, Hâfıza ve yakın geçmiş/teki tecrübemizi aktif bir şekilde mevcut duruma dönüştürme çabamız. Dolayısıyla "yok olma", aşkın bir gelecekte bir rol varsayımıdır. Hadiselerin "nâ-mevcut" olmaları, onların "objektif ölümsüzlük"leridir. Saf bir fiziksel kavrayış, olma âciliyetinde bir hadisenin, nâ-mevcutluğunun objektif ölümsüzlüğüne geçiş yapan bir başka hadiseyi nasıl absorbe ettiğine [emdiğine] dayalı olan bir kavrayıştır. Geçmişin şimdi'de nasıl yaşadığı meselesidir. Bir nedenselliktir. Bir Hâfıza, bir hatırlamadır. Bir türeme (sudûr) idrâkidir. Verili bir durumla duygusal bir çatışmadır; geçmiş'in şimdi'de duygusal bir şekilde devamıdır. Her bir zamansal [temporal = geçici] hadisenin, kendini-varetme çabasından doğan temel bir unsurdur. Dolayısıyla *yok olma*, *olma*'nın başlangıcıdır (initiation). Geçmişin nasıl yok olduğu, geleceğinin nasıl olduğudur.

DÖRDÜNCÜ KISIM



medeniyet düşüncesinin serüvenleri

BİRİNCİ BÖLÜM



HAKÎKAT

4.1.1. Hakîkat ile Güzellik, Görünüş'ün, kendisini deneme öznesinin ani kararını haklılaştırdığı büyük düzenleyici alanlardır. Bu haklılaştırma, anlık hadisedeki konumunu belirler. Subjektif kavrayış formu, ani vurgu'yu da, önemsizleştirmeyi de, geleceğe uzanma amacını da, ya da müstesna kılma / sınırlama / dışlama amacını da içerebilir. Hakîkat ile Güzellik, vurgu ve sürekliliğin nihâî temelleridir. Gelecekte'ki Hakîkat ve Güzellik, birbirlerinin şimdi'deki önemlerini azaltmalarının bir nedeni olabileceği için, elbette ki "şimdi", geleceğe kurban edilebilir.

4.1.2. Hakîkat, yalnızca Görünüşe tatbik edilen bir niteliktir. Gerçeklik, yalnızca kendisidir [kendisinden ibarettir]; o yüzden, Gerçeklik'in doğru mu, yanlış mı olduğunu sormak saçmadır. Hakîkat, Görünüş'ün Gerçeklik'e uyumlanmasıdır. Bu uyumlanma, az veya çok da olabilir; doğrudan veya dolaylı da. Dolayısıyla Hakîkat, çeşitli dereceleri ve biçimleri olan umûmî / şümûllü ve kapsayıcı (generic) bir niteliktir. Mahkemelerde, yanlış Hakîkat türleri, yalan yere yemine neden olabilir. Sözgelişi bir portre, aynı anda hem hakîkî, hem de taklîdî [yanıltıcı] bir görünüştür. Bir ikiyüzlünün gülüşü yanıltıcıdır; ama bir hayırseverin gülüşü hakîkî olabilir. Hemen her iki kişinin yaptığı iş de gülme eylemidir.

4.1.3. Hakîkat fikri, Görünüş'e açık atıftan kaçınabilmek için genelleştirilebilir. Bu fikre iki itiraz yöneltilebilir: Birincisi, hiç birinin, bir diğerinin unsuru / bileşeni olmayabileceği itirazı; ikincisi de, terimin tam anlamıyla "özleri" farklı olsa da, her birinin kendine özgü bütüncül tabiatları / mâhiyetleri, müşterek bir faktör içerdiği itirazı. O hâlde bu iki itirazın, birbirleriyle bir *hakîkat-ilişkisi* olduğu söylenebilir. Birinin incelenmesi, diğerinin özüne ait olan bazı faktörleri tezâhür ettirebilir. Başka bir deyişle, bir soyutlama yapılabilir ve bütüncül örüntünün bazı kısımları atlanabilir. Böylelikle, kısmî olarak kesbedilen örüntünün, orijinal örüntüden çıkarıldığı söylenecektir. Bir ve aynı özdeş kısmî örüntü, ikisinden de soyutlandığında [çıkarıldığında], hakîkat-ilişkisi formunun, iki kavrayışın objektif formlarını birbirine irtibâtladığı söylenecektir. Böylelikle, her ne kadar atlanan unsurları, muhtelif münferitliklere ait olan farklılıklar arzetse de, her biri aynı kısmî örüntüyü sergilerler. Eflatun, bütün bir olgunun, onu resmeden kısmî örüntülerle ilişkisini ifâde etmek için "iştirak" terimini kullanır. Eflatun, kısmî örüntü fikrini, yalnızca bütünüyle niteliksel unsurlardan oluşan soyut örüntüyle sınırlar; ve toplam gerçekliğin unsurları olarak somut hususî gerçeklikler fikrini dışta bırakır. Bu sınırla/ndır/ma yanıltıcıdır. Dolayısıyla biz burada, örüntülenmiş unsurları arasında somut araz'ları / hususîlikleri de mümkün olabildiği ölçüde içeren bir örüntüden sözedeceğiz. Bu anlam genişlemesiyle, iki objektif içeriğin aynı örüntüye çeşitli şekillerde iştirak ettiklerinde, bir hakîkat-ilişkisi'nde bütünleşeceğini söyleyebileceğiz. Her ikisi de, kısmî olan neyse ötekinin de o olduğu bir [müşterek] durumu resmeder. Böylelikle birbirlerini yorumlarlar. Ancak, "hakîkat"le ne kastedildiğini sorduğumuz zaman bu soruya, iki bütün [kendi içinde bütünlük arzeden] olgunun, aynı örüntüye iştirak ettikleri durumlarda bir hakîkat-ilişkisi olgusunun mevcut olduğu, şeklinde bir cevap verebiliriz. Dolayısıyla, hakîkat-ilişkisi genişlediği ölçüde ve sürece, bir olgu hakkındaki bilgi, diğer olgu hakkındaki bir bilgiyi de içerir ve sunar.

Tecrübede gerçekleştirildiği şekliyle *hakîkat-ilişkisi*, dâima, Görünüş'ün bazı unsurlarını ihtivâ eder. Çünkü iki bütün olgunun farklı şekillerde kavranışı, iki objenin birbirleriyle, zıtların birliği şeklinde varolabilmelerini sağlayabilmeleri için bütünleştirilir. Çeşitli özlerin karşıtlığı olgusunda, söz konusu

olan sınırlı bir örüntü özdeşliği sezgisi vardır. Bu özdeşlik nedeniyle subjektif formun, bir nesnenin hissinin diğerine nakledilmesi durumu sözkonusudur. Biri için uygun olan, diğeri için de uygundur. "Bu, budur" önermesinin sezgisel olarak kabulü, kontrastın bir yüzündeki nesneden diğer yüzündeki özneye naklini meşrulaştırma biçimini içeren bir subjektif formdur.

Böylelikle, gerçek bir gerçeklik olarak nesne, diğer nesneyle benzerliği nedeniyle ortaya çıkan faktörlerinin görece değerlerinin yeniden ayarlanması ve gözden geçirilmesi imkânını yakalar. Başka bir deyişle, Görünüş'e yak/ın/laşan gerçek bir olguya dönüşür. Bizatihî kendi doğası nedeniyle faktörleri, söz konusu varsayımlarda hissedilmez. *Hakîkati kısmî (partially = parçalı) olarak bilmek, Kâinat'ı tahrif ve tahrip etmek demektir.* 10'a kadar ancak sayabilen "ilkel" biri, küçük sayıların önemini olağanüstü bir şekilde abartır; aynı şekilde, milyonlara ulaşınca muhayyilesi duran bizler de, ulaştığımız noktayı olağanüstü bir şekilde abartırız. Bu, yanlış bir ahlâkî düzleştirme çabasıdır; oysa, *hakîkati bütün boyutlarıyla bilmek gerekir.* Küçük bir gerçek, büyük kötülüklere yol açabilir. Ve bu büyük kötülükler, büyük yanlışlıklar şeklini alabilir. Henri Poincare, alâkasız zamanlarda ve alâkasız şekillerde kullanılan kesinlik araçları'nın, bilimin gelişmesini engelleyebileceğine dikkat çeker. Mesela, eğer Newton'ın muhayyilesinde, modern gözlem tarafından ifşâ edildiği gibi Kepler'in Yasaları'nın yanlışlıkları hükümferma olmuş olsaydı, dünya belki de, hâlâ Yerçekimi Yasası'nın keşfini bekliyor olacaktı. O hâlde *hakîkat, mutlaka tam vaktinde telaffuz edilmelidir.*

4.1.4. İnsan tecrübesindeki hakîkat ilişkisine dair verdiğimiz bu iki çarpıcı önek, varsayımlarla ve duyu-algıları yoluyla gerçekleştirilir. Varsayım, ya basit, ya da daha basit nesnelerin kompleks bir örüntüsü olabilen bazı dış nesneleri vücuda getiren bazı *hususî gerçeklikler râbıtaları*nın soyut olarak "gerçekleştirilebilme" imkânıdır. Bu gerçekleştirme, birincisi, kendisine hamledilen işlevlerindeki muhtelif hadiseleriyle birlikte düşünülen bütün bir râbıtayla ilgilenir. İkinci olarak da, tüm veya muhtelif hadiseleri yoluyla ebedî bir nesnenin münferit olarak vücuda getirilmesiyle ilgilenir. Üçüncü olarak da, henüz hususileştirilmemiş yan râbıtalarıyla birlikte müşterek bir vücuda getirme işlemiyle ilgilenir. Bütün bu alternatifler, yalnızca çeşitli varsayım türlerinin

mümkünlüğüyle ilgilenirler; bu yüzden, Formel Mantık'ın amaçları açısından önem taşırlar.

Ancak, bizim buradaki tartışmamız açısından, varsayımın, hamledilen bir örüntüyü resmeden hamledilen bir râbıtanın soyut olarak mümkünlüğü şeklinde özetleyebileceğimiz daha geniş bir olguyu incelemekle yetineceğiz.

Hiçbir sözlü cümle, yalnızca bir varsayım telaffuz etmez. Bilakis, işâret edilen varsayımın kavranmasında atfedilen psikolojik davranışın / tutumun üretilmesi için bir neden oluşturur dâima. Başka bir deyişle, bir başlangıç noktası olarak varsayım hissini kuşanan subjektif formu sabitleme çabasıdır. İnanmak için veya şüphe etmek için veya hoşlanmak için ya da itaat etmek için bir neden olabilir. İşte bu neden, kısmen gramatik bir yolla ve fiilin zamanı aracılığıyla, kısmen cümlenin temel önermesi ile, kısmen kitabın bütün muhtevâsıyla; kısmen kitabın, örneğin kapağı da dahil bütün maddî şartlarıyla; kısmen yazarının ve yayıncısının ismiyle teşekkül eder. Varsayımın mahiyetine ilişkin tartışmalarda, bu psikolojik nedenle, varsayımın bizzat kendisinin birbirine karıştırılması yüzünden büyük bir kafa karışıklığı zuhur etmiştir. Varsayım, fiilî durumlar hakkındaki bir fikir, şeyler hakkındaki bir önerme, bir teori, bir farâziyedir. Bir varsayımın tecrübede gerçekleştirilmesi, pek çok amacı bastırır. Varsayım, Görünüş'ün uç bir örneğidir. Mantıksal özneler olan fiilî gerçeklikler, bir tahmini resmetme biçiminde algılanırlar. Varsayımların bilinçdışı bir şekilde gerçekleştirilmesi, tecrübenin ilk evresinin Gerçeklik'inden son evresinin Görünüş'üne geçiş durumudur. Süreçlerinde varsayımların nâdiren su yüzüne çıkabildiği düşük fiilî gerçeklik türlerinde, pratikte, tecrübenin ilk ve son evrelerini birbirinden ayıran bir Görünüş yoktur.

Bir varsayımın ilginç olması, doğru olmasından daha önemlidir. Bu ifâde, handiyse tam bir totolojidir. Çünkü bir tecrübe hadisesinde bir varsayımın gerçekleştirilmesinde kullanılan enerji, varsayımın ilginçliği ve önemliliği dolayısıyla sarfedilir. Ancak, elbette ki doğru bir varsayım, yanlış varsayıma göre ilginç olmaya daha yatkındır. Ayrıca bir varsayımın duygusal câzibesiyle orantılı olarak gerçekleştirilen bir eylem, eğer varsayım doğru olursa başarılı olmaya daha münâsiptir. Ve eylemin dışında hakîkati tefekkür etmenin, kendine özgü ilginç yanları vardır.

Ancak, bütün bu açıklama ve izahlardan sonra, bir varsayımın öneminin ilginç olmasında yattığı gerçeği, gerçekliğini korumuş oluyor. Hiçbir şey, uzmanlaşmış bilim adamlarının neden olduğu tehlikeyi, varsayımlarını münhasıran mantıkçılar tarafından geliştirilen teorik çabaya havâle etmelerinin oluşturduğu kafa karışıklıklarından daha iyi resmedemez. Bir varsayımın hakîkati, mantıksal öznesi olan râbıtayla kurduğu hakîkat-ilişkisi'nde gizlidir. Bir varsayım, eğer râbıta, varsayımın tahmini olan örüntüyü gerçekte örnekleyebilirse [ispatlayabilirse, doğrulayabilirse] doğrudur.

Dolayısıyla, çeşitli oluşturucu faktörlerin analizinde, varsayımın, eğer doğruysa, râbıta ile özdeş olduğu anlaşılıyor. Çünkü burada, aynı fiilî hadiselerin ve aynı ebedî nesnelerin varlığı sözkonusudur. Ancak bütün analizlerde, atlanmaya mütemâyil olan bir üst/ün faktör vardır; bu, birliktelik biçimidir. Râbıta, gerçekleştiriliş biçimindeki ebedî nesneyi ihtivâ eder. Oysa, gerçek bir varsayımda râbıtanın birlikteliği ve ebedî nesne, *mücerred mümkün* modu'na aittir. Böylelikle ebedî nesne, yalnızca bir "tahmin" olarak râbıtayla birleşir. Dolayısıyla râbıta ile varsayım, farklı varlık kategorilerine aittir. Birbirleriyle özdeşleştirilmesi, sadece saçmalıktır. Fiziksel bir olgunun, pür matematiksel formüllerle -şimdilerde moda olduğu üzere- özdeşleştirilmeleri türünden bir saçmalıktır bu.

Varsayımlar, kendi âciliyetindeki tecrübe'nin dışındaki her şey gibi, ancak tecrübe yoluyla var kılınabilir. Bu, yalnızca mümkünlük modu'nda varolan arayışların içeriği demek olan zihinsel kutbun hususî işlevidir. Bununla birlikte meselenin özü, temelde, zihinsel bir kutup gerektirir. Dolayısıyla, fiilî bir hadisenin analizinde, kaçınılmaz olarak mümkünlük modu'na ait olan bileşenleri buluyoruz. En bâriz hakîkat ve yanlışlık örneği, fiilî gerçeklik modu'na sahip olan mümkünlük modu'ndaki varoluşların kıyaslamasından doğar.

4.1.5. Yeryüzündeki hayvanların hayatı için duyu-algısı, Görünüş'ün zirve noktasıdır. Geçmişteki bedensel faaliyetlerden kazanılan duygular, çağdaş dünyadaki bölgeler üzerine teksif edilmiştir. Hipotezin notu, yani salt önerilen mümkünlüğün notu elimine edilir. *İdrak eden kendilerine özgü şekiller*de görünen bölgeler, duygularla ilişki kurmuştur. Şimdi Görünüş, bölge'lere niteliklerini kazandıran duygulardır.

O hâlde burada ortaya çıkan soru şudur: Gerçekte duygular, bölgelere nitelikler kazandırır mı? Bu soruya verilecek cevap, "gerçekte" ve "nitelik kazandırma" ile ne denmek istenildiğine bağlıdır. Hakîkat ve yanlışlık fikrinin, duyu-algısına tatbik edildiği yer burasıdır. Ancak, hakîkat alanında pek çok malikane vardır; ve biz, duyu algısının yapabileceği hakîkat ve yanlışlık türlerini analiz etmek zorundayız.

Her şeyden önce, etkileyici ton'un nitelikleri olarak duyuların temel statüsü, hatırda tutulmalıdır. Bunlar, bu tür nitelikler olarak tevârüs edilir ve böylelikle, tahavvül yoluyla bölgelerin nitelikleri şeklinde objektif olarak algılanır. Duyuların bu yoğun estetik önemleri, duyuların konumları dolayısıyladır. Çünkü, bir kavrayışın başlangıç noktasında bir faktör olarak duyu formu, kendisini, bu kavrayışın subjektif formu olan etkileyici tonunun niteliği olarak empoze eder. Dolayısıyla etkileyici ton örüntüsü, başlangıç noktası olarak duyular örüntüsü tarafından üretilir. Şimdi burada, bir bölge duyu-algısında kırmızı olarak gözüktüğünde, aslında kırmızının herhangi bir hâkim tarzının, bölge'yi meydana getiren etkileyici gerçeklikler tonuna bir nitelik kazandırıp kazandıramayacağı sorusu ortaya çıkar.

Eğer öyleyse, çağdaş algılayıcı için bölgenin gerçekliği ile bölgenin görünüşü arasında bu anlamda bir hakîkat-ilişkisi vardır. Sözgelişi, eğer ışık aynada yansırsa, aynanın arkasındaki bölgenin görünüşü, oluşturucu gerçekliklerinin etkili tonları konusunda bir varsayımın temelini sunmaya kâfî değildir. Etkileyici tonun nitelikleri olarak bu algılama fikri, her ne kadar sağduyu için oldukça apaşikâr olsa da, felsefe için bir paradokstur. İnsanın betinin benzinin atması, sinirli insanlar ve öfkeli öküzler arasında yaygın bir durumdur. Bir ilkbahar mevsiminde yemyeşil bir ormana dair etkileyici ton algısı, yalnızca yeşilin tatlı tonları ile tarif edilebilir. Bahar mevsimindeki yeşil niteliğiyle birlikte, güçlü bir estetik duygudur bu. Zihin, bir veri / başlangıç noktası olarak kokuyu alma konusunda hızlı hareket eder: Hayvan bunu, subjektif hislerinin bir niteliği olarak tecrübe eder. Bizim gelişmiş bilincimiz, bir veri noktası olarak duyu formu'nda hızlanır: Bizim temel *hayvanî* tecrübemiz, bir subjektif his türü olarak gerçekleştirilir. Tecrübe, kokuyu hissettiğinde başlar; ve zihnin, bu kokuyu hissetmesini mümkün kılar.

Ayrıca biz, duyu formu olma noktasına gelen hâlet-i rûhiyelerin keyfiyetlerini aslında bebek için fonksiyon gören bir duyu formu olarak gözlemleriz ve yetişkin kişinin gelişmiş aklının geliştirdiği bu kategoriden ayırırız onu. Sözgelişi bebeğe bakan annenin sevgi, neşe, eğlence, depresyon ya da irkilme gibi duygusal ruh halleri, bebek tarafından annenin yüzünde hemen ve doğrudan algılanır ve anında tepki verilir. Bizim epistemolojilerimizin bilgilerini elde ettikleri derin düşünce silsilelerinin, henüz konuşamayan bebeklerde ya da köpeklerde veya atlarda gerçekleşme imkânı kesinlikle imkânsızdır. Bu tür ruh hâllerinin bu olaylarda doğrudan idrak edilmeleri, diğer duyu formlarında da aynı şekillerde gerçekleşir. Bu ruh hâllerinin idrâki, hayvan bedeninde, bu duyu formlarının naklindeki fonksiyon görmelerden oldukça farklı şekillerde fonksiyon görür. Dolayısıyla, eğitilmiş akıl için, [derece değil] tür farklılığı söz konusudur.

Ancak bebek, her ne suretle olursa olsun, annesinin neşe ve sevincini bir veri olarak hisseder ve onu etkileyici bir tonla tasdik ederek duyumsar. Buradaki veri, geçmiş'ten, yakın geçmişten gelir. Ve bu, annenin varoluşu, bedeni ve ruhunun kompleks gerçeğini teşekkül ettiren hadiseler râbıtası tarafından işgal edilen mevcut bölgenin üzerine teksif edilir. Zirâ, bebek için Görünüş, neşe ve sevinç keyfiyetini de içerir. Ve bu anlamda, gerçek anne'yle sözcüğün gerçek ve tam anlamında hakîkî bir hakîkat-ilişkisine sahip olabilir ve çoklukla da sahip olur zaten.

4.1.6. Duyu-algısının çağdaş hadiselerle ilişkisi, aynı zamanda, Görünüş ile Gerçeklik arasındaki bir başka hakîkat-ilişkisi türüdür.

Duyu-algısı, sağlıklı hayvan bedeninin normal fonksiyonlarından neşet edebilir. Şahsî ruhun eski hadiselerinin sonucunun mîrası da, keza bu sağlıklı normalliği paylaşabilir. Ayrıca, söz konusu hususî beden ile ruh, bu hayvan türlerinin korunması için normalde gerekli olan akışkan enerjinin temel dış aktivitelerine tepkilerinin olumlanmasını paylaşabilirler. Bu normallik şartları göz önünde bulundurulduğunda, ortaya çıkan görünüş, bu türün yaşadığı şartların hayvan türlerine uygun olacaktır. Bu, tabiatın gerçeğidir; ve Görünüş, kozmik döneme ve bu dönemdeki daha hususî şartlara ait olan bir Tabiat Kanunu meselesini ifâde eder. Bu, ilk türdeki hakîkat-ilişkisi'ndekinden

çok daha dolaylı bir niteliğe sahip olan Görünüş ile Gerçeklik arasındaki hakîkat-ilişkisi'dir. Bu, yaptığı atıfta daha geniş kapsamlı, daha belirsiz ve daha kaynaşmış bir hakîkat-ilişkisi'dir. Kendine özgü özelliklere sahip iyi şartlandırılmış münferitlerin bu şartlar altında algıladığı şeyi algılamaktayız.

4.1.7. Herhangi bir hakîkat-ilişkisi'nde bir ayırım beliriverir. Gerçeklik, geçmiş'te işlev görür; Görünüş ise şimdi'de algılanır. Aysız bir gecede gökyüzündeki sönük ışıklı Samanyolu, çağdaş dünyanın bir Görünüş'üdür; yani, göründüğü haliyle bu dünyanın Kap'ı içindeki büyük bölge'dir. Ancak, işlevi Görünüş'te ortaya çıkan Gerçeklik, sınırsız bir zaman yolculuğuyla uzayın derinliklerine ve hayal dünyamıza yolculuk yapan ışık-enerjinin akışıdır.

Önümüzdeki manzarada, belirsiz sonlu bir mesâfede göründüğü şekliyle Samanyolu'nun ötesinde bizi çağdaş dünyadan ayıran ve ötesine taşıyan bir engel vardır: Peki, ışık-enerji'nin naklinin bu uzak aktivitesi, hâlâ çağdaş bir olgu olarak varlığını sürdürmekte midir? Belki de bunlar, olup-bitenleri düzene sokan bu uzak bölgenin oluşturduğu hadiselerdir. Yıldızlar birkaç günlüğüne gökyüzünde dans ederler, ama birkaç yıl içinde ışıkları sönüverir. Çağdaş bölgelerin Görünüş'ü, geçmiş'le ve çağdaş Gerçeklik'le kendine özgü hakîkat-ilişkisi'ne sahiptir. Bu son hakîkat-ilişkileri, hakîkat ilişkisinin geçmişle ve düzen türlerinin istikrârına dayalı tecrübemizle temelini meşrulaştıran imajinatif bir sıçrama yoluyla tahmin edilebilir yalnızca.

Her ne kadar eski ile yeni, yani geçmiş, şimdi ve gelecek fiziksel ve zihinsel kutuplar için aynı ölçüde geçerli olsa da, belki de hadiselerin karşılıklı içkinliği, yine de zihinsel kutupların birbirleriyle ilişkisinin tıpkı fiziksel kutuplardakiler gibi aynı perspektif yasalara tâbîdir. O hâlde, ölçülebilir zaman ve ölçülebilir mekân, geçmiş ile geleceğin karşılıklı ilişki kurmalarına uygundur. Dolayısıyla, Görünüş'ün bazı türleri konusunda çağdaş dünyayla zihinsel ilişkisinde bir âciliyet unsurunun varlığından sözedilebilir. Duyu-algısına yerleşmiş duyu formları gibi diğer Görünüş türleri, fiziksel kutupların karşılıklı içkinliğinde ortaya çıkan perspektifi ifâde eden zaman ve mekâna bağlıdır.

Eğer durum buysa, bazı Gerçeklik türleri, diğerlerine nazaran çağdaş Gerçeklik'le daha doğrudan bir ilişkiye sahip olacaklardır.

4.1.8. Yukarıda sözü edilen ikinci tür hakîkat-ilişkisi'nden daha belirsiz ve daha dolaylı bir üçüncü tür hakîkat-ilişkisi daha vardır. Bu, "sembolik hakîkat" olarak adlandırılabilir. Bu hakîkat türleri, en uç örneğini, ikinci tür hakîkat-ilişkisi'nin oluşturduğu hakîkatleri de içerebilir. Ancak genelde, bunu ayrı bir tür olarak incelemek daha açık ve kolaydır.

Sembolik hakîkat olduğu zaman Görünüş ile Gerçeklik arasındaki ilişki, belli idrak ediciler için Görünüş'ün kavranışının, iki subjektif kavrayış biçiminin onaylandığı Gerçeklik kavrayışına yol açtığı bir ilişkidir. Bununla birlikte, Görünüş ile Gerçeklik arasında nedensel bir ilişki yoktur; dolayısıyla, ne Görünüş Gerçeklik'in, ne de Gerçeklik Görünüş'ün doğrudan nedenidir. Yeni serüven dolu şartlar, bu idrak edicilerin tecrübelerinde idrak edildiği gibi, bu Görünüş'lerle bu Gerçeklik'ler arasındaki ilişkiyi doğurmuştur. Hususî olarak koşullandırılmış idrak edicilerin tecrübeleri dışındakiler hariç, tabiatları gereği Görünüşler, Gerçekliklere ışık tutmaz; Gerçeklikler de Görünüşlere. Diller ve anlamları, bu üçüncü tür hakîkatin örnekleridir. Burada tartışmayı yazılı ya da sözlü cümlelerin varsayımlarla ilişkisiyle sınırlandırıyoruz. Doğru şekilde şartlandırılan insan kümesi arasında konuşulan ve kullanılan hususî bir dilin doğru ve yanlış kullanımı sözkonusu değildir. Ayrıca edebiyat estetiğine gelince... Burada dil, yalnızca objektif anlamı taşımaz; aynı zamanda, subjektif formu da taşır.

Müzik, törensel giysiler, törensel kokular ve törensel ritmik görsel görünüşler de sembolik hakîkate ya da sembolik yanlışlığa sahiptir. Bu son örneklerde, objektif anlamın iletilmesi minimum düzeydedir; uygun subjektif formun taşınması ise en üst düzeyde. Toplum hayatının ya da ülkelerin birbirleriyle çatışmalarının yahut da Tanrı'nın fiillerinin idrak edilmesine hamledilen duygunun ürettiği güçlü yurtseverce ve dinî duyguları yorumladığı zaman müzik bir örnek sunar. Müzik burada karışık duyguları açık bir idrâke dönüştürür. Zayıf objektif gerçeklik, subjektif formun idrâkinin ürettiği gerçeklikle örtüşen açık bir Görünüş'e dönüşen duygusal bir "giysi" üretmekle bu hizmeti ya da zararı sunar.

O hâlde, müzik ile ortaya çıkan Görünüş arasında, subjektif form aracılığıyla gerçekleştirilen müphem bir hakîkat-ilişkisi vardır. Ayrıca Görünüş

ile Gerçeklik -Millî Hayatın Gerçekliği ya milletler arasındaki çatışmaların yahut da Tanrı'nın Özü'nün gerçekliği- arasında da bir hakîkat-ilişkisi vardır. İçine yanlışlıkların da karıştığı bu karmaşık hakîkat-ilişkisi kaynaşması, şeylerin tabiatı hakkındaki hakîkati ifâde etmek için Sanatın bu dolaylı yorumlayıcı gücünü teşkil eder. Ancak Sanat'ın hassas iç hakîkati, bu tür bir şeydir.

4.1.9. Bu tartışma, *insanoğlu* arasındaki sosyal olarak kaynaşmış davranış biçimlerinin ve yorumlama alışkanlıklarının kökenleri konusunda yan bir öneri sunar. Bir fikir, insanın işlev görme biçimlerinin önceden kurulmuş şeklinden neşet eder. İnsanın tarihindeki canlanışının ilk çocukluk evresinde bilincin gizli bölmelerine olduğu haliyle ve hiçbir şeyi ifâde edemeyecek şekilde sızar. Sonraki çağlardaki tarihçiler için bu, kâbilenin söz konusu işlev görme biçimlerine atfettiği önem duygusunun yavaş yavaş gelişmesiyle kendisini dışavurur. Ancak kısa bir süre sonra tam tersi bir şey olur. Bu işlev görme biçimleri, kâbilenin kabına sığmaz aklî melekeleri tarafından yorumlanmaya başlanır. Böylelikle, kabile hayatında kendine özgü taşıdığı değere ilâve olarak davranış örüntüleri, bir ifâde aygıtı rolü oynar. Entelektüel inşa çabasıyla irtibâtlı hâle gelir. Her bir tarafı duygularla çepeçevre kuşatılan davranış örüntüleri, entelektüel inşa çabasının algılanmasını teşvik ve tahrik eder. Ya da tam aksine, entelektüel inşanın gerçekleştirilmesi, davranış biçimlerini kışkırtır. Böylelikle, duygu yüklü törenler, fikirler için bir ifâde biçimi olur; ve fikirler, törenlerin yorumuna dönüşür. İşte bir fikrin bir ifâde aygıtıyla irtibâtının ilk doğuşu böyle olmuştur.

Fikir ile o fikrin ifâdesi arasındaki irtibât, yukarıda bir "yorum" olarak tasvir edildi. Şimdi, bu "yorum" kavramı üzerinde biraz durmamız gerekiyor. İki davranış-örüntüsü, bazı ortak tecrübe faktörleri, yalnızca bu iki örüntüden herhangi birinin tatbikini gerçekleştirdikleri zaman karşılıklı olarak birbirlerini yorumlarlar. Ortak faktör, bir örüntüden diğerine geçişin nedenini oluşturur. Her bir örüntü, diğer örüntüyü bu ortak faktörün ifâdesi olarak yorumlar. Burada bir davranış örüntüsü, tecrübe biçiminin yalnızca diğer adıdır. Dolayısıyla, bu anlamda bir mitin gerçekleştirilmesi, bir davranış örüntüsüdür; bir kâbile dansı ya da bir Saray töreni ise bir diğer davranış örüntüsü.

4.1.10. Bununla birlikte, gerçekte bizim aradığımız şey, acımasız kör gerçektir. Amaçlarımızın nihâî olarak gerçekleştirilmesi, ne denli hassas olursa olsun, gerçeği tüm gerçekliğiyle, iyi ya da kötü yönleriyle ortaya çıkarmayı gerektirir. Gerçeği çarpıtmak, bizi asla tatmin etmeyecektir. Amaçlarımız, ancak meselenin özünü kavrayarak hedeflerine ulaşabilir. Bu temel açısından ne kadar önem arzederse arzetsin geri/ye kalan her şey, yalnızca ayrıntıdan ibârettir. Çıplak, acımasız gerçeği ıskaladığımız zaman hayatımız, hiçbir kıymeti harbiyesi olmayan kimi ipuçlarının ve önerilerin ortasında yavaş yavaş çözülmeye ve çürümeye yüz tutar.

İzini sürdüğümüz acımasız gerçek, açık ve anlaşılır Görünüş'ün Gerçeklik'e tekâbüliyetini doğrular. İnsan tecrübesinde açık ve anlaşılır Görünüş, temelde, duyu-algısıdır. Duyu-algısı için ihtiyaç duyulan acımasız gerçek, bu bölümün beşinci alt bölümünde kısmen tartıştığımız birinci tip hakîkattir. Orada, bu doktrinin, bir bölgeye nitelik kazandıran açık bir nesne olan duyu idrâkinin bir subjektif form, duyum'samanın da bir faktör olduğu vurgulanmıştı. Baharın yeşil örtüsünden büyük haz duyarız. Yine görüntü ve renk cümbüşü sunan günbatımının verdiği duygusal haz da anlatılamaz bir şeydir. İşte, Sanatı mümkün kılan şey budur. Algılanan tabiatın zaferini ilan eden şeydir bu. Zirâ, eğer subjektif idrak biçimi, objektif duyularımızı doğrulamazsa, o zaman algılamanın değerleri, bu tecrübedeki diğer bileşenlerin şans eseri meydana getirecekleri olayların merhametine terk edilir. Sözgelişi, üç ya da dört objenin sezgisinde salt sayı, subjektif bir form empoze etmez. Bu, bazı etkileyici bileşen örüntülerini düzenleyen bir şarttır yalnızca. Bu bileşenlerden soyutlandığında çoğul sayı, kavranması sürecinde subjektif bir form dikte edemez. Ama yeşil [rengi] edebilir. İşte, duyularla soyut matematiksel formlar arasındaki fark burada gizlidir.

Duyu algısından gelen değişmez değerler, yok edildiğinde ya da diğer duygularla karıştığında bile varolur; varolur, çünkü duyuların bizzat kendileri, kendi fiziksel kavranışlarının subjektif formuna dâhil olurlar.

4.1.11. Burada karar verilmesi gereken nokta, bahar zamanında yeşil çayırın, bize göründüğü haliyle, çimen bölgesinde ve daha özel olarak da çimenliğin yaprak bölgesinde olup bitenlere doğrudan uyup uymadığı meselesidir.

Şeylerin bir şekilde bizim duyularımızın o bölgeleri algıladıkları gibi vukû bulduğuna ilişkin inancımızın inandırıcı temellerine sahip miyiz? Her şeyden önce, burada söz konusu edilen uyumluluk, tabiatın zorunluluklarından doğmaz. Yanlış algılamalar bunun kanıtıdır. Çifte görüntü ve ışığın yansımasının ve kırılmasının sonucu ortaya çıkan imgeler, bölgelerin görünüşünün o bölgelerde olup bitenlerle ilgisinin olmadığını gösterir. Görünüşler, nihâyetinde, hayvan bedeninin gördüğü işlevlerle şartlandırılır. Çağdaş bölge içindeki bu işlevler ve vukû bulan bu olaylar, her ikisi için de son derece gerekli olan ortak bir geçmiş'ten süregelir. O hâlde tam bu noktada, hayvan bedeninin ve dış bölgelerin uyum içinde olup olmadıklarını, normal şartlar altında görünüşlerin söz konusu bölgelerin içindeki tabiatlara uyup uymadığını sormanın tam sırasıdır.

Bu uyumluluk durumunun elde edilmesi, hayvan hayatının yüksek türleri bağlamında tabiatın kusursuzlaşmasına bağlı olacaktır. Bu, elbette ki zorunlu değildir. Çünkü açıktır ki, bu süreçte başarısızlık da, türlü müdâhaleler de, ya da yalnızca kısmî uyum sağlama durumları da sözkonusudur. Bununla birlikte tabiatın, kendi içinde bir uyum temâyülü, kusursuzluk arayışı içinde olan bir Eros içerip içermediğini sormak zorundayız. Bu soru, dar hakîkat-ilişkisi kavramının ötesine geçmediğimiz sürece tartışılmaz.

İKİNCİ BÖLÜM



GÜZELLİK

4. **2.1.** Güzellik, bir tecrübe hadisesindeki çeşitli faktörlerin karşılıklı uyumudur. Dolayısıyla, ilk anlamıyla Güzellik, vücuda gelmesi gerçek hadiselerde sözkonusu olan bir niteliktir; ya da tersini söylersek, bu tür hadiselerin çeşitli şekillerde katıldıkları bir niteliktir. Güzelliğin dereceleri, katmanları ve türleri vardır.

"Uyum" (adaptasyon), bizatihî bir amacı imâ eder. Dolayısıyla Güzellik, uyumun amacı tahlil edilebildiği zaman târif edilebilir yalnızca. Uyumun amacı'nın iki temel boyutu veya ayağı vardır: Her şeyden önce, çeşitli kavrayışlar arasında karşılıklı engellemenin yokluğudur; bu yüzdendir ki, subjektif formun yoğunlukları, tabiî olarak, yerinde olarak ve bir kelimeyle söylemek gerekirse, uyum sağlayarak çeşitli kavrayışların objektif içeriklerinden doğar ve birbirlerini engellemezler. Bu amaç temin edildiğinde, acı çatışmaların ve *vulgar*leştirmenin / bayağılaşmanın olmadığı güzelliğin daha dar ve küçük bir formu var olur.

İkinci olarak, bir de Büyük Güzellik Formu vardır. Bu form, birinci formu varsayar; ve buna, çeşitli kavrayışların bir sentezde buluşmasının yeni objektif içerik karşıtlıkları ürettiği bir koşul katar. Bu karşıtlıklar, her biri için tabiî olan yeni, uyumlanmış his yoğunlukları gerçekleştirir; ve böyle yapmakla, pri-

mitif birleşik hislerde uyumlanmış his yoğunlaşmalarını artırır. Böylelikle *parçalar*, bütün'e büyük katkılar yapar; bütün'se, parçaların his yoğunlaşmalarına katkı verir. Dolayısıyla, bu subjektif kavrayış biçimleri, örüntülendirilmiş karşıtlıklar halinde çeşitli şekillerde ve ortaklaşa olarak iç içe geçerler.

Başka bir deyişle Güzelliğin kusursuzluğu, Harmoni'nin kusursuzluğu olarak tanımlanır. Harmoninin kusursuzluğu ise, Subjektif Form'un ayrıntılı olarak ve nihâî bir sentez gerçekleştirerek kusursuzlaşması açısından târif edilir. Ayrıca Subjektif Form'un kusursuzluğu, "Güç" (strength) açısından da tanımlanır. Burada Güç'ten kastedilen şey, iki faktöre sahiptir: Birincisi, etkileyici bir karşıtlık sunan ayrıntı çeşitliliği, yani Kapsamlılık; ikincisi de, niteliksel çeşitliliğe atıf yapmadan oluşan muazzam bir görkemlilik, yani Tam Yoğunlaşma'dır.

4.2.2. Bu Güzellik târifini anlayabilmek için, bu kitapta kendisi aracılığıyla Dünyayı yorumladığımız metafizik sisteme ait olan üç doktrini akılda tutmamız gerekir. Bunlar; a-) objektif kavrayışın içeriği ile subjektif kavrayış formu arasında, b-) aynı hadisedeki çeşitli subjektif kavrayış biçimleri arasında ve c-) subjektif kavrayış biçimiyle bir hadiseyi subjektif olarak kavramayı içeren kendiliğindenlik arasında karşılıklı ilişkilere sahip olan doktrinlerdir. Bu doktrinler, birbirleriyle irtibâtlıdır; ancak her bir doktrin, diğerleri tarafından açık kılınmayan bir ilke sunar. Şimdi bunları sırasıyla izah edelim.

a- Kâinat'taki her niteliksel faktör, temelde, subjektif formun bir niteliğidir: Bunlar, bu nitelikleri örnekleyen sonsuz çeşitlilikteki subjektif formların mümkün olduğunu varsayan sonsuz sayıdaki niteliklerdir. Bu, çeşitli nitelikleri örnekleyen subjektif formların, insan bilincinde aynı ölçüde önem arzettiği anlamına gelmez. Bilinç, tecrübenin yüzeyinde belirsiz bir şekilde gezinen değişken ve belirsiz bir unsurdur. Ancak bu, idrak edilen niteliksel objenin içeriğinin bu subjektif idrak biçiminde örneklenen niteliklere dönüştüğünü varsayan doktrinin bir parçasıdır. Bu, (1) hadisenin ilk evresini oluşturan uyumlanabilen hisler doktrini, (2) zihinsel kutbun faaliyetlerini şekillendiren niteliksel değerlendirmeler doktrini ve (3) burada Kâinat'ın Eros'u olarak da adlandırılan Tanrı'nın Ezelî Tabiatı'nda söz konusu edilen değerlendirmeler doktrini gibi üç temel doktrini açıklayan genel ilkedir. Buradan çıkan sonuç

şudur: Subjektif idrak biçimi, kısmen bu idrâkin objektif içeriğindeki niteliksel unsur tarafından dikte edilir. Aslında burada bir ilk uyumlanma söz konusudur. Yukarıda tekrar tekrar ifâde edildiği gibi, Sanatı mümkün kılan şey budur. Ayrıca Kâinat'taki icbârî determinizm faktörü de bu ilkeye bağlıdır.

Bu uyumlanma doktrini, objektif başlangıç noktasının içeriğinin niteliksel yanı için geçerlidir. Bu, şu anlama gelir: Subjektif formun, objektif başlangıç noktasını onayladığı / olumladığı şeklindeki daha genel ifâdenin iki istisnâsı vardır. Her iki istisnâ da, soyutlama üst sınırına ulaştığı zaman ortaya çıkar. Bütün niteliksel unsurlardan bu üst sınır düzeyindeki soyutlama, örüntüyü çıplak matematiksel bir forma indirger: Örneğin, kök kare ya da sayılar dizisi arasındaki –mesela dört rakamının kare rakamı olması gibi- soyut ilişkiler bu indirgemeye örnektir. Bu formlar, tabiatları gereği, subjektif form niteliğine kavuşamazlar. Mesela, duygunun karesi yoktur. Dolayısıyla, dolaylı tarzlar hariç, olumlanma doktrini matematiksel örüntüye tatbik edilemez. Burada, hususî modern anlamıyla pür matematik, sorunun kendisidir.

Keza, fiilî hadise -yani, münferit fiilî durum- fikri, özü itibariyle objektif bir veri ya da subjektif bir form, yahut da kavrayışlar arasındaki ilişkiler olarak gerçekleştirilen niteliksel ya da matematiksel bileşenlerden çıkarılarak hayata geçirilebilir. Hususî bir fiilî durum, aynı zamanda, sonraki tecrübe aşamasında yalnızca "o" olarak gerçekleştirilen ilk gösterge modundan da çıkarılabilir. Yalnızca başlangıç noktasındaki bir fiilî durum, subjektif forma dönüşebilir. Subjektif formda imâ ve işâret edilen yegâne fiilî durum, kendini-teşekkül sürecindeki yakın hadisedir. Subjektif form, subjektif his durumundaki yakın özne'dir. Bir fiilî durum, objektif kavrayış için yalnızca çıplak bir "o" olarak gösterilebilmesi anlamında subjektif idrak biçimine dönüşemez.

b- İkinci doktrin, teşekkül sürecindeki yakın hadisenin birliğini / bütünlüğünü ifâde eder. Subjektif formlar, tek bir gerçeğe, yani subjektif bir hadise hissine yapılan katkılardır. Total objektif başlangıç noktasının her birinin, subjektif formdaki uyum sağlayıcı niteliksel yeniden-üretimini dikte etmesi yoluyla gerçekleşen çeşitli kavrayışlar arasında belli dağılımlar vardır. Özdeş nitelikler farklı objektif verilerde vukûa geldiği için, bu niteliğin subjektif formdaki yeterliliği ve üretkenliği, bütünleşme süreci tarafından ve aynı za-

manda da, diğer niteliksel duygularla uyumluluğu bakımından dikte edilmelidir. Dolayısıyla, farklı kavrayışlar arasındaki subjektif formun dağılımı, temelde, total objektif bilginin çeşitli bileşenlerinden gelen subjektif formun onaylayıcı kökenlerine atıf yapar.

c- Üçüncü doktrin, teşekkül sürecinin nihâî olarak özerkliğini ifâde eder. Uyumlayıcı şekilde ortaya çıkan bu subjektif form sentezi süreci, eski veri tarafından hâl yoluna konulamaz. Düzenleyici ilke, inşa sürecindeki yeni oluşum tarafından empoze edilen yeni bütünlükten gelir. Dolayısıyla kendi özünün kendiliğinden gelen yakın hadise, subjektif formun sentezini belirleyecek kayıp belirleyicilik işlevini üstlenmelidir. Her ne kadar geçmişinin içkinliği tarafından şartlandırılmış olsa da, Kâinat'ın geleceği, oluştukları mevsimlerdeki gibi yeni münferit hadiselerin kendiliğindenliğinin bir bütün olarak tamamlanmasını bekler.

4.2.3. Şimdi, bu iki Güzellik tanımı arasındaki ayırım belirginleştirilmelidir. İlkin, bu bölümün birinci alt bölümünde verildiği gibi iki tanım sözkonusudur. Bütünüyle Kâinat'taki gerçek şeyle varolan gerçek hadiselerde gerçekleştirilen Güzellik budur. Ancak, bir hadisenin analizinde bazı kısımlarının objektif içeriği, bütün hadisenin subjektif formunun kusursuzlaşmasına uyumlu bir katkıda bulunan Güzel diye adlandırılabilir. Güzellik kavramının bu ikinci/I anlamı, "Güzel" teriminin daha doğru bir târifi olarak görülebilir. Bir hadisede gerçekleştirilen Güzellik, hem bu hadisenin doğduğu objektif içeriğe, hem de hadisenin kendiliğindenliğine bağlıdır. Objektif içerik, bu hadisede onun kendiliğinden talihli bir şekilde uygulanmasıyla gerçekleştirilecek Güzellik nedeniyle "Güzel"dir. Aynı şekilde, objektif içeriğin herhangi bir kısmı, anlam çeşitliliklerine imkân tanıyabilecek daha dolaylı bir anlamda bile "güzel"dir. Onu idrak eden hadisenin kendiliğinden talihli bir şekilde uygulanmasıyla bütünleşen diğer verilerle talihli bir biçimde gerçekleştirilmesi nedeniyle de Güzellik güzel olabilir. "Güzel" kavramıyla, algılanan söz konusu hadiseden beklenebilecek kendiliğindenlik biçimiyle bu genel sosyal ortamda varsayılabilecek objektif çevrenin varlığını kastediyoruz her zaman. Burada, sanatçıları ya da modern dünyanın sofistike bireylerini yahut da belli bir zamanda belli bir kentteki seçkin ve yaratıcı insanları düşünüyor olabi-

liriz. Ancak, bütün bu anlamlarda da "güzel", algılanan bir hadisedeki başlangıç noktası olarak işlev gördüğünde, Güzellik'in üretilmesini mümkün kılabilecek tevârüs edilen bir kâbiliyet anlamı vardır. Güzellik, başlangıç noktasındaki herhangi bir bileşene atfedildiğinde, işte bu ikinci anlamıyla atfedilir.

4.2.4. Güzelliğin ilk tanımında "kusursuzluk" fikri, belirginleştirilir. Subjektif formun güzelliği, hiçbirinin de uygun bir güce ulaşamadığı birbirlerini karşılıklı olarak engelleyen duygu bileşenlerinden yoksun olmak demektir. Ancak, sadece biri için "kusursuzlaşma"nın söz konusu olması nedeniyle burada engellemenin iki anlamı birbirinden özenle ayrıştırılmalıdır. Tam bir engelleme, subjektif formun sonluluğunun bir örneğidir. Bu, "kusursuzlaşma"yı azaltmaz. Ama burada, belli istisnâlarla birlikte kendine özgü sonluluğu olan kendine özgü bir "kusursuzlaşma" çabası söz konusudur. O hâlde, bütünüyle engellenmiş subjektif his bileşenleri, bu subjektif formun iyi bir bileşeni değildir. Bu, yalnızca başka şartlarda bileşen olabilecek bir şeydir. Buradaki engelleme biçimi, "uyuşturma" (anestezi) olarak tarif edilebilir.

Kusursuzlaşmadan yoksun olan diğer engelleme biçimi, her iki oluşturucu unsurun gerçek anlamda aktif olarak varolmasıdır. Bu durumda, burada "engelleme"nin, karşılıklı tahripkârlık duygusu şeklinde özetlenebilecek üçüncü bir anlamı daha vardır. Kendisinden doğduğu başlangıç noktasının idrâkine ait olan uygun gücü elde etmeyi başaramayan bir ya da iki veya ikisi birden oluşturucu duyguların söz konusu olduğu bir olgudur bu. Bu en genel anlamıyla, üzüntü, korkma, iğrenme gibi fiziksel acı ya da zihinsel kötülük demek olan kötülük duygusudur. Bu tür engelleme biçimi, "estetik tahrip/kârlık" olarak adlandırılabilir. Estetik tahripkârlık, subjektif formdaki olumlu bir bileşendir ve kusursuzlaşmayla bağdaşmaz. Bu subjektif estetik tahrip tecrübesi ise, "uyumsuz duygu" olarak nitelendirilebilir. Bu tür bir duygu, idrak edilen subjektif hadise formundaki bir faktördür. Uyumsuz duygu ne kadar yoğun olursa, kusursuzluktan uzaklaşma da o kadar fazla olur. Karmaşık bir başlangıç noktası bilgisi, söz konusu edilen idrak edici türleri arasında normalde uyumsuz duygular ürettiğinde "objektif olarak uyumsuz"dur.

Buradan çıkarılacak sonuç şudur: Bu tartışmada, Güzelliğin tanımı yapılırken bir ayırım atlanmıştır. Beklenmesi gereken duygusal estetik tahrip tec-

rübesi olan subjektif duygular, ilerde de göreceğimiz gibi, özel bir incelemeyi gerektiren bir sınıfa aittir. Tam anlamıyla kusursuzluk, bu sınıfa ait duyguların dışta bırakılmasını gerektirir. Biraz daha yakından incelendiğinde daha iyi görebileceğimiz gibi belli bir kusursuzlaşma türünü gerçekleştiren hadiselerden daha iyi olan kusurlu hadiseler de vardır. Aslında, yüksek ve düşük kusursuzluktan ve düşük kusursuzluğun üzerinde yer alan daha yüksek bir kusursuzluğu amaçlatan bir kusurluluktan da sözetmek gerekiyor. En maddî ve en duygulandırıcı hazlar, yine de Güzellik türlerinin ürettiği hazlardır. Bu bağlamda gerçekleştirilen bir gelişme, uyumsuz duygular tecrübesi üzerine kurulur. Özgürlüğün sosyal değeri, uyumsuzluklar üretebilmesinde gizlidir. Kusursuzlukların ötesinde kusursuzluklar vardır. Bütün gerçekleştirme biçimleri sonludur ve bütün kusursuzlukların nihâî noktası olan bir kusursuzlaşma yoktur. Çeşitli kusursuzluk biçimleri kendi aralarında uyumsuzdur. Dolayısıyla, Uyumsuzluk tarafından Güzellik'e yapılabilecek -bizatihî tahripkâr ve kötü olan- katkı, tazeliğini hâlâ koruyan bazı diğer ideallerle uyum sağlayabilecek bir amaç değişimi sunan pozitif bir duygudur. Dolayısıyla, Uyumsuzluğun değeri, Kusurluluğun erdemlerine bir armağan olmasıdır.

4.2.5. Antik Grek uygarlığına şöyle bir bakmak uyumsuzluğun değerini resmedebilmek için yeterlidir. İlerleme yarışı, büyük kusursuzlaşma ideali tarafından başlatılmıştı. Bu ideal, komşu medeniyetlerin ürettikleri idealler üzerinde yoğun bir gelişme kateden bir idealdi. Bu ideal, Greklerden önce de, o zamandan bu yana da henüz aşılamamış insanların hayatlarında gerçek güzelliğini kazanan bir uygarlıkta etkili olmuş ve hayata geçirilmişti. Grek sanatı, teorik bilimleri, hayat tarzı, edebiyatı, felsefî ekolleri ve dinî ritüelleriyle bu harikulade idealin her yönünü ifâde etme yarışı içindeydi. Kusursuzlaşma gerçekleştirilmişti, ama bu yüzden esin de ortadan kaybolmuştu. Art arada gelen kuşaklar tarafından yapılan tekrarlar nedeniyle tazelik, yenilik duygusu yavaş yavaş yok olmaya yüztutmuştu. Bilim ve bilimsel beğeninin yerini macera tutkusu aldı. Helenizm'in yerine, dehâların güdükleştiği Helenistik dönem yerleşti. Eğer bir yandan, Barbarların kışkırtıcı saldırıları olmamış [ve püskürtülmemiş], öte yandan da, Hıristiyanlık ile İslâm gibi iki büyük dinin yükselişi gerçekleşmemiş olsaydı, Akdeniz medeniyetinin kaderinin ne olacağını ta-

hayyül bile edemezdik. Çünkü tam iki bin yıl boyunca Greklerin sanat formları ruhsuz bir şekilde tekrarlanın duruluyordu yalnızca. Stoacı, Epikürcü, Aristocu, Yeni-Eflatuncu felsefe ekolleri, basit formülleştirmelerle tartışıldı: Kuru, kurallara bağlanmış tarihler yazıldı. Antik törenleri kutsayan, zâhitçe bir hayat tarzı tarafından desteklenen durağan bir yönetim sürdürüldü. Derinliksiz bir edebiyat üretildi. Sorgulanmayan öncüllere dayalı, yalnızca ayrıntılara gömülmüş bir bilim anlayışı geliştirildi. Serüven ruhundan yoksun duyarlıklar tekrarlanıp duruldu.

Bu tablo, şaka olsun diye çizilmiş bir tablo değil. Bütün o fırtınalı hayat seyrüseferine rağmen Bizans İmparatorluğu'nda, yaklaşık bin yıl bu durağanlık ve bu tekrar hükümferma oldu. Budizm gibi yeni bir dinin ürettiği canlanmaya ve Tatar işgallerine rağmen, aynı şey tam bin yıl boyunca görkemli Çin medeniyetinin de başına geldi. Çinliler ve Grekler, belli mükemmelliklere ulaşmış, her biri de hayran kalınmayı hak eden devasa medeniyet tecrübeleri üretmişlerdi. Ancak mükemmellik bile, kuru tekrarın ağır yükünü taşıyamaz ve aşamaz. Bir ilk kıvılcımın yaratacağı yoğunluğa sahip bir medeniyeti üretebilmek, bilimden daha fazla şeylere ihtiyaç duyar. Yeni bir mükemmellik arayışı demek olan serüven duygusu kaçınılmazdır.

4.2.6. Bu sonuca şaşırmamızı sağlayacak bir neden yok aslında. Kendiliğindenlik ve özgünlük, her fiilî durumun özüne aittir. Bu, münferitliğin [kendine özgülüğün] üstün bir şekilde ifâde edilmesidir. Bunun uyum sağlayıcı subjektif formu, özgürlük hazzından doğan haz alma özgürlüğüdür. Yenilik, yaratıcı bir ruh ve yoğunluğa özel bir dikkat göstermek bundan doğar. Bir şahsî hadiseler dizisinde, sonu görme kudretine sahip bir mükemmellik idealine tırmanma çabası, büyük varyasyonların bütünüyle denendiği canlanma ve diriliş aşamasından daha sarsıcı bir yaratıcılık ruhu üretir. Dolayısıyla, burada verilecek en bilgece öğüt, aynı tür mükemmelliğin bütünüyle ve sürekli olarak hayata geçirilmesi çabasına ara vermemek gerektiğidir. Hadiseler toplumundaki her hadise ve daha hususî olarak her şahsî toplumdaki her hadise, zihinsel kutbun faaliyetlerinden doğan Görünüş ile fiziksel kutbun tevârüs edilen Gerçekleri arasında bazı karşıtlıklar bularak bu ruhu araştırır. Kendiliğindenlik en alt düzeye geldiği zaman, pratikte önemsiz operasyonunun nihâî izleri,

alternatif biçimler arasında yapılan ileri-geri değişikliklerde görülür. Fiziksel tabiattaki dalga-naklinin büyük önem arzetmesinin nedeni budur.

Ancak, -en yüksek düzeydeki hadiseleri zihinsel orijinallik egzersiziyle birlikte incelediğimizde- mükemmellik aşamasına ulaştıktan sonra yaratıcı ruhun korunması, öncelikli olarak, ulaşılan mükemmellik türüne uyumsuzluk getirmeyen bütün çeşitliliklerin (varyasyonların) keşfedilmesini gerektirir. Ortaçağ Gotik mimarisinde stildeki varyasyonlar ve dekoratif ayrıntılar bunu iyi resmedebilir. Ancak bu tür varyasyonların kolaylıkla tüketilebileceği unutulmamalıdır. Daha cesur serüvenlere soyunmak gerekiyor: Düşüncelerin serüvenleri ve düşüncelere uyum sağlayacak uygulama avantajı gibi. Düşüncelerin yaptıkları en güzel katkı, zihinsel kutupları, bir reform programına dönüşen diğer mükemmellik türü idealine yavaş yavaş yaklaştırmaktır. Bunun en iyi göstergesi, Hıristiyanlığın insanlığın sosyal hayatında yeni idealler getirmesinde yaptığı katkıdır. Başka bir deyişle, yeni tanımlayıcı karakteristiklerden doğan yeni bir toplum idealini hayata geçirmiş olmasıdır.

4.2.7. Bu doktrine göre tahripkârlık tecrübesi, bizatihî bir kötülüktür; aslında bu, kötülüğün anlamını oluşturur. Şimdi bu görüşün son derece basit bir görüş olduğunu görüyoruz. "Tecrübede hâkim bir olgu olarak tahripkârlık"ın, kötülüğün doğru tarifi olduğu şeklindeki temel yaklaşımı henüz sarsmamasına rağmen, izâhatların yapılması kaçınılmazlaşıyor.

Güzellik ile Kötülüğün birbirine karışması; birincisi, bütün gerçekleştirmeler sonludur; ikincisi, sonluluk, alternatif imkânların dışlanmasını içerir; üçüncüsü de, zihinsel işlev görme, fiziksel gerçekleştirmenin bütünlüğünden uzaklaştırılan uygun alternatiflere uyumlanan subjektif formlara girdirilmesini sağlar, şeklinde özetleyebileceğimiz üç temel metafizik ilkenin müşterek operasyonundan kaynaklanır.

Sonuç, fiilî dünyanın ilgilerinin, zihinsel kutuplardan gelen farklı eğilimler tarafından duygu harmonisinden uzaklaştırılmasıdır. Kendiliğindenlik zihniyetinin de dışındaki yeni hadise, bizzat doğduğu fiilî dünyadaki uyumsuzlukla çatışır. Bu talihli bir şeydir. Zirâ, aksi takdirde fiilî durum, yalnızca tekrar çemberinden oluşur, sadece sonlu bir mümkünler kümesini gerçekleştirir. Bu bazı kadîm düşünürlerin, dar ve muğlak doktrinleriydi.

Münferit tecrübede, başlangıç idrâki olarak verili dünyanın bu uyumsuzluğuyla üç türlü ilgilenme biçimi vardır. Bu yollardan ikisi, "engelleme" genel başlığı altında yukarıda tartışılmıştı. Yalnızca negatif bir idrak biçimi olan bu yollardan ilki, "uyuşturma" olarak adlandırılmıştı. İkinci yol ise, pozitif uyumsuzluk duygusuna sahip pozitif gerçekleştirme biçimiydi. Bu durumda, tutarsızlığın ortadan kaldırılması, etkileyici duyarlığın yıkımı ile gerçekleştirilen pozitif duyguya eşlik eder. Bu tecrübe, kendisini uyumlayıcı bir şekilde subjektif form üzerinde empoze eden niteleyici bir başlangıç noktası bilgisinin kavranması çabasıdır. Üçüncü yol ise, bağdaşmaz duyguların görece yoğunluğunun yeniden şekillendirilmesinin bazı durumlarda bağdaşma biçimlerine dönüşebileceği şeklinde özetlenebilecek bir ilkeye dayanır. Bu imkân, etkileyici duyarlıktaki çatışma, yoğunluklar çatışmasına dönüştüğü zaman ortaya çıkar; ve bu yalnızca, zorunlulukların uyuşmazlığı değildir. Dolayısıyla, iki kavrayış sistemi içsel olarak birbirleriyle uyum halinde olabilir; ancak bir tecrübenin birleşmesinde kendini gösteren bu iki sistem, bu iki subjektif formun yoğunlukları, kapsam bakımından karşılaştırılabilir olmaya başladığı zaman uyumsuz olabilir. Bunu olduğu kadar şunu hissetmede, ya da şunu olduğu kadar bunu hissetmede de bir uyumsuzluk olabilir. Ancak, duygu karmaşasındaki düşük yoğunlaşma korunduğu zaman, diğerine arkaplan olarak katkı verir; böylelikle, muazzamlık ve çeşitlilik duygusu sunar. Bu, düşük yoğunluğun büyük ölçüde ayrıştırılmamış ya da yalnızca zayıf bir şekilde ayrıştırılarak arkaplana itilmiş insan tecrübesinin alışkanlık kesbettiği bir durumdur ve apaçık bir önplan konumundadır. Uyumsuzluğu ortadan kaldırmanın bu üçüncü yolu, "arkaplana itilme" yöntemi olarak nitelendirilebilir. Ya da alternatif olarak, aynı ölçüde "önplana çıkarılma" yöntemi olarak da tanımlanabilir. Zirâ, "uyuşturma"dan kaçınmak, bu iki sistemden birinin kavranışı çabasına ait olan subjektif yoğunlaşma duyarlığını artıracak şekilde işlev görüp idrak edilen bir hadise aracılığıyla gerçekleştirilebilir.

Öte yandan, tam bu noktada bir dördüncü yol da kendisini ifşâ eder; ve bu yol, zihniyetin yüksek aktiviteler geliştirdiği bütün tecrübe hadiseleri için geçerli olan ikinci ve üçüncü yolların bir izâhıdır. İkinci ve üçüncü yollar,

gerçekte dördüncü yol olmadıkları zaman, "fiziksel amaçlar"[34] olarak nitelendirilen daha düşük zihinsel işlev görme biçimlerinin örnekleridir. Dördüncü yol, her iki uyumsuz sistem için de geçerli olan üçüncü bir kavrayış sistemini dahil etmek için zihinsel işlev görme biçimlerini yönlendiren hadisenin kendiliğindenliği yoluyla gerçekleştirilir. Bu yeni sistem, iki mevcut sistemdeki yoğunlukların dağılımını radikal bir şekilde değiştiren ve her iki sistemin de hadisenin nihâî yoğunlaşma tecrübesinde taşıdığı önemi değiştirecek olan bir sistemdir. Bu yol, aslında, Görünüş'ün sürece girdirilmesi ve negatif kavrayış biçimleri tarafından gerçekleştirilen basitleştirmelerden Gerçekliğin yoğun niteliksel çeşitliliğini korumakta kullanılmasıdır.

Görünüş, bu çeşitliliği, kendisini arkaplanda Gerçeklik'ten uygun bir şekilde gelen yoğunluklar üzerinde yoğunlaşarak korur. Bu, bir basitleştirme işlemidir. Sözgelişi, Görünüş'te bir Bölge, kendilerini oluşturan pek çok münferit hadiseyi kuşatır. Ayrıca Gerçeklik'teki hadiselere geniş bir şekilde yayılan nitelikler, Görünüş'te, ya bu hadiselerin bulunduğu Bölge'lerde ya da bu Bölgelerle bir şekilde ilişki halinde olan Bölge'lerde mündemiçtir. Gerçeklik, zengin çeşitliliğinin korunduğu işlemlerin izâhı olarak arkaplanda yer alır. Ayrıca etkileyici duyarlık çeşitliliği, bağdaşabilirlik özelliğini koruyan dönüşüm imkânlarıyla birlikte Görünüş'e aktarılır. Burada Uyum, Uyumsuzluk, *Vulgar*leşme / Bayağılaşma ya da Genelgeçerliğin yoğun bir şekilde Görünüş'e aktarılması söz konusudur. Görünüş, Olgular karmaşasından kurtulmak için genelleştirilebilen ayrıksı duygu faktörleri katına yükselir. Bu şekilde, yaygın duygu özelliklerinin münferit tecrübe için önemini vurgular. Subjektif formun muazzamlığı, bir bakıma, münferit duygu yoğunluğuyla farklılık arzeder. Münferit yoğunlukların çeşitliliği, birbirlerini nesnelerinin çeşitliliğiyle desteklerler. Görünüş, muazzamlığı, nesnelerin çeşitliliğini birleştirerek yoğunlukla bir araya getirir. Görünüş, nesneleri basitleştirir ve verili dünyanın niteliksel içeriklerinin basitleştirilmesine dayanır. Etkileyici iyi ve kötü duyarlıkların canlı tecrübelerini belirginleştirme pahasına yoğunlukları ve muazzamlıkları korur. Güzelliğin ve Kötülüğün zirve noktasına ulaşılmasını imkân

---

34. Bkz.: *P. R., VIII Kesim, V. Bölüm, VI. Ve VII. Altbölümler.*

dahiline girdirir; çünkü evcilleştirerek hizâya getirme girişiminin evcilleştirerek yok edilmesi çabasını yok olmaktan kurtarır.

4.2.8. Şimdi de, Uyum'un (Harmoni'nin) temellerini ve harmoninin tahribinin oluşturduğu pozitif duygunun temellerini daha yakından incelemeye geçebiliriz. Burada, Uyum'un kaybedilmesinin yol açtığı pozitif içsel bir duygu kadar, Uyum'un yeniden elde edilmesinin yol açtığı pozitif içsel bir duygunun olduğunu da unutmamalıyız. Yalnızca, birbirine izin veren tecrübedeki ayrıntılar gerçeği yoktur; bunun ötesinde, Uyum'un bir bütün olarak pozitif bir duygu olduğu gerçeği de vardır. Dolayısıyla, bütün'ün uyumsuz olarak pozitif bir duygu şeklinde algılandığı bir başka gerçeğin varlığına da dikkat çekmek gerekiyor. Her iki duygu da, duruma göre değişiklik arzedebilir. Uyum, bu şekilde duyumsanır; aynı şey, Uyumsuzluk için de geçerlidir. Şimdi tam bu noktada Uyum, artık mantıksal tutarlılıktan daha fazla bir şeydir; Uyumsuzluk da, tutarsızlıktan daha fazla bir şeydir. Mantıkçılar, sanatçılara öğüt vermeye çağırılmazlar. İzâh'ın anahtarı, münferitlik idrâkinin anlaşılmasıdır. Bu, kendine özgü özelliğiyle bir münferit olarak "O"nun her bir objektif faktör için geçerli olduğu duygusudur. Sunulduğu zaman niteliksel özelliklerinden arındırılan ve "O" olarak bir nesnenin duygusal önemi, insan tabiatındaki en kuvvetli güçlerden biridir. Bu, ailevî sevginin ve özel eşyalara karşı geliştirilen tutkunun temelini oluşturur. Bu özellik, yalnızca insanoğluna özgü bir özellik de değildir. Bir köpek, içtenlikle bağlandığı söz konusu kişinin sanki "O" olduğunu anlayabilmek için koklar. Bir oda ya da köpek kulübesi, çoklukla köpeğin zevk aldığı kokularla dolu olabilir. Ancak köpek, bu kokudan haz almak için bu kokuyu koklamaz; aksine, derinden bağlandığı "O" kişiyi bulmak için koklar. Bu kokunun yerine yerleştirilebilecek başka bir şey köpeği yanıltabilir; ama köpek, bunu anladığı andan itibaren asla yanılmaz. Bu benzerlik, bir duygu, bir etkileyici özellik iddiasında bulunabilir. Ama orijinal "o", etkileyici bir duyguya sahip olma gücünü korur. Bu tür bir ilgi, Babillileri yerle bir eden Asur kralı Sennacherib'in gözleri önünde ve onun emriyle taşa kazılan yazının, yani arkeolojinin çoklukla temelini oluşturur. Bunun modern bir işçi tarafından üretilen harikulade bir kopyesi, belli bilimsel amaçlar dışında gerekli bir ilgi

toplamaz. Geçmişten kalan kalıntılara / hatıralara tapınma, bu tür ilgilerin patolojik yönünü ele verir.

Hiç şüphesiz ki, hususî münferitliğin duygusal değeri, salt kendilerine özgü özelliklerinden kurtulan duyguların genelleştirilmesinden [yaygınlaşarak kök salmasından] kaynaklanır. Bu tür genelleştirilmiş duygular, sevgi, hayranlık, duyarlılık, değerlilik, nefret, korku, hususî nesnelerin birbirlerinin varoluşuna dahil oldukları genel iç-içelik, bütünlük duygusudur. Ruhun hayatındaki hadiseden sonra hadisenin dizisel içkinliği, bu hayatın şimdiki hadisesinde bazı özel nesnelerin dizisel kavranışındaki zirve noktayı içerir. Çeşitli şekillerdeki kavranışında elde edilen yeni nitelikler önemlerini korurlar; orijinal nitelikler, bazı farklılıklarla birlikte kendilerini takdim ederler. Dolayısıyla, zaman zaman sönükleşen, zaman zamansa belirginleşen daha özel nitelik türlerinin, nihâî kavrayışların tonundaki olumlayıcı etkileyiciliğinden tedrici olarak arındırılması söz konusudur. Hayat boyu bir şeye bağlanma duygusu, hayat boyu bir şeyden iğrenme duygusu ya da estetik mükemmeliyet duygusu gibi genelleştirilmiş köklü duyarlıklar, hayatta kendilerine özgü yerlerini alırlar. Dolayısıyla, kısmen tecrübe örüntüsündeki konumu, kısmen de daha basit ya da küçük niteliklerinin belirgin bir şekilde ani olarak sergilenmesi nedeniyle "o", hâkim olacak bir önem arzedecek kadar keskin bir duygusal ton üretir. Burada söz konusu olan önemlilik olgusu, yalnızca yakından idrak etmede ortaya çıkan genel subjektif form kompleksi değildir. Bu aynı zamanda, objektif "o"nun arkasına itildiğinde de yansır. Dolayısıyla, bir konumun ve niteliğin küçük ayrıntıları tarafından belirginleştirilen "o", Görünüş'te kalıcı özelliğiyle birlikte bir "o" olarak idrak edilir.

Duyumcu ekolün epistemolojisine göre bu nihâî kavrayış, orijinal duyu-izlenimlerinin bir yorumu olarak üretilir. Ancak bu nihâî kavrayışta, tümdengelimsel ya da tümevarımsal bir mantıksal eğilim yoktur. İdrak edici, ruhun hayatındaki eski hadiselerdeki bu nesnenin eski gerçek işlev görme biçimleriyle doğrudan bütünleşir. Sözde "yorum/lama", gerçek tarihin çatallanmasıdır; bütünleşmenin tohumunun ekilmesi çabası değildir. Tecrübenin kaynağı olarak bütünüyle niteliksel duyu-izlenimleri fikri, doğrudan sezginin garantisi olamaz.

Uyum ile Uyumsuzluğun anlaşılması için muazzamlık ve yoğunluk açısından tecrübenin gücünün, önemli bireyler tarafından kompoze bir araya getirilen ayrıntılar temeline bağlı olduğunu unutmamak zorunludur. Görünüş, münferit olarak önemsiz olan hadiseler karmaşasını, birkaç önemli münferit şeye dönüştürecek şekilde basitleştirdiğinde rahatça teşekkül eder. Dünyayı, dünyada algılanan faktörler açısından "yorumlar"; böylelikle her yorumlama faktörü, şimdiye kadar yalnızca bilincin tahlil edebildiği doğrudan sezgiyle temellendirilebilir. Bu, talihli bir tecrübedir. Gücünü, önemli münferit nesnelerin tekrarından alır; ve onun varlığı, bu nesnelere önem kazandırır. Bu, Uyum'un hazzıdır; ve bu hazdaki faktörün, objektif ölümsüzlüğünün kendisinde gizli olduğu gelecek sezgisi, Uyum'un temellerini pekiştirir. Artık tahrip/kârlık yok olmuştur.

Bununla birlikte Uyum olmaksızın da yoğun bir tecrübe varolabilir. Böyle bir olayda, münferit nesnelerin önemli niteliklerine sahip olan Tahrip/kârlık vardır. Bu tür bir doğrudan Tahripkârlık duygusu, bütün'e hâkim olduğu zaman, hemen kötülük duygusu ve geleceğe ilişkin bir yıkım beklentisi ya da oldukça zayıf bir veri bir anda belirginleşmeye başlar. Uyum, münferit ayrıntının öneminin korunmasıyla çepeçevre kuşatılır ve Uyumsuzluk onun tahribinden oluşur. Uyumsuzluk'ta dâima bir patlama noktası vardır. Ancak Uyumsuzluk bile, genel bir uyuşmaya ya da onun başlangıcı olan evcilleşmeye [durağanlaşmaya] yol açan tedrici kopuş duygusuna göre daha tercih edilebilirdir. Düşük düzeydeki bir mükemmellik, daha yüksek amaçlara sahip olan kusurluluktan daha önemsizdir.

Yüksek önemi hâiz nesnelerinden görece yoksun olan bir tecrübedeki salt niteliksel Uyum türü, durağanlık, müphemlik, çerçevesi ve niyeti açısından yetersiz olan önemsiz bir Uyum türüdür. Haz alması için benimsenen hadiseler zincirinde gerçekleştirilirken güçlü niteliklere sahip bir nesneler sistemini çabucak inşa eden bu güzel nesneler sisteminin bir özelliği budur. Chartres'daki Katedralin ünlü verandasındaki heykeller, aynı anda, bir yandan bütündeki ayrıntılar olarak katkılarını sunarken, öte yandan da kendine özgü nitelikleriyle münferit bir önem kazanırlar. Burada yalnızca niteliksel güzellik örüntüsü yoktur. Her biri kendine özgü güzelliklere sahip ve bu güzelliklerini

bütün'ün güzelliğinden alan bu heykeller de vardır. Münferitliği [kendine özgülüğü] ayrıntılarda muhkemleştirmek, güçlü bir tecrübenin köşetaşıdır.

Zirve noktasına ulaşmış bir sanat, mutlaklığın izafîlikle iç içe geçtiği fikrine dayanan metafizik ilkeyi temsil eder. Sanat eserinde izafîlik, kompozisyonun uyumuna dönüşür; mutlaklık ise, oluşturucu faktörler tarafından geliştirilen ayrıksı bir "bireysellik" [özgünlük, kendine özgülük] iddiasıdır. Ayrıca burada Görünüş'ün, nasıl Aristo'nun kendi özgü ve kalıcı özelliklere sahip "o" doktrinine dönüştüğünü görüyoruz. Bakış açısı, önemli bir hakîkati, dolayısıyla onun apaşikârlığını ifâde eder. Bu apaçık bireyselliğin estetik önemi, onun dikkate değerliği iddiası'nda gizlidir. Görünüş, Gerçeklik'le bir hakîkat-ilişkisi'ne sahip olduğu için, bu kalıcı bireyselliği, bir toplumun geleceğini kontrol edebilmesi açısından önem taşıyan gerçek bir topluma işâret eder. Dolayısıyla *estetik dikkat* iddiası, halihazırdaki idrak edicinin halihazırdaki hazzındaki faktörler olarak beklenti ve amacın dolaylı önemini temsil eder. Bir caddede karşıdan karşıya geçmenin tehlikesi, yayalar için, görünen manzaranın estetik değerindeki düzenleyici bir faktördür. Eylem ve amaçtan soyutlanmış pasif bir düşünme nosyonu, bütünüyle yanlıştır. Bu, estetik kompleksteki nihâî düzenleyici faktörü gözardı eder. Bununla birlikte, elbette ki çok çeşitli eylem biçimleri ve çok çeşitli amaç türleri vardır. Burada dikkat çekilmesi gereken son nokta şudur: Görünüş'ün dayandığı Gerçeklik'in temeli, Görünüş'ün değerlendirilmesi yapılırken asla ihmal edilemez.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAKÎKAT VE GÜZELLİK

4. 3. 1. Bu kısmın önceki iki bölümünde yapılan tartışmalardan Güzelliğin, Hakîkatten daha kapsamlı ve daha esaslı bir fikir olduğu ortaya çıkıyor. Elbette ki, burada her iki kavram da çok genel anlamda kullanılmaktadır. Bu iki kavramın daha dar anlamdaki kullanımları, öneme ve gelişigüzelliğe ilişkin olarak geliştirilen bildik varsayımlar dışında, burada kullanıldığı anlamda daha geniş anlamlarından çok farklı değildir. Güzellik, maksimum düzeyde bir etkileyiciliğin sağlanabilmesi için, çeşitli tecrübe biçimlerinin birbirlerini içsel olarak onaylamasıdır. Dolayısıyla Güzellik, Gerçekliğin çeşitli bileşenlerinin iç-ilişkileriyle, Görünüş'ün çeşitli bileşenlerinin iç-ilişkileriyle ve Görünüşle Gerçek arasındaki ilişkilerle ilgilenir. Bu nedenle, tecrübenin her bir kısmı güzeldir. Kâinat'ın amaçlılığı, Güzelliğin üretilmesine yönlendirilmiştir. En geniş anlamıyla güzel olan herhangi bir şeyler sistemi, bir ölçüye kadar, varoluşuyla meşrulaştırılır. Bununla birlikte, yarattığından çok, Güzelliği yasaklaması anlamında ise başarısız olabilir. Bir anlamda güzel de olsa bir sistem, bu çerçevede genelde kötüdür. Ancak Hakîkat, iki anlamda daha dar bir anlama sahiptir. Birincisi, herhangi bir önemli anlamıyla Hakîkat, yalnızca Görünüş ile Gerçeklik arasındaki ilişkilerle ilgilenir. Ama ikinci anlamda ise Hakîkat örneğindeki "uyumlanma" fikri, Güzellik örneğindeki "uyumlanma" fikrinden daha dar bir anlama sahiptir. Zirâ

hakîkat-ilişkisi, ilişki kuran iki aktörün müşterek bazı faktörlere sahip olmasını gerektirir.

Bizatihî kendisi açısından ve diğer faktörlerden ayrı olarak, hakîkat-ilişkisi konusunda özel bir önemin varlığından sözedilemeyeceği anlaşılıyor. Burada belli bir sınırlı özdeşliğe dayalı çıplak bir gerçeğin varlığı sözkonusudur. Böylesi bir gerçekte, idrak edilen hadisedeki subjektif form türüne zorunlu olarak tekâbüliyeti dikte edecek bir durum söz konusu değildir. Subjektif form üzerinde Güzelliğin yaygınlaştırılması yönünden bir hakîkat-ilişkisi olarak böylesi bir etkinin niçin var olması gerektiği meselesi ise daha fazla açık değildir. Başka bir deyişle bir hakîkat-ilişkisi, hiç de güzel olmak zorunda değildir. Hatta tarafsız bile olmayabilir; kötü olabilir. Böylelikle Güzellik, tabiatı gereği kendini-meşrulaştırmak gibi tek bir amaçla baş başa bırakılır. Kâinat'taki Uyumsuzluk, Güzellik biçimlerinin bağdaşabilir olmasından değil çeşitli olması gerçeğinden doğar. Ama yine de, bir Güzellik biçiminden diğerine geçişte belli oranda bir Uyumsuzluğun karıştırılması gerekli bir faktördür. Şimdi'deki geçmiş ve geleceğin objektif hayatı, huzursuzluğun kaçınılmaz bir unsurudur. Uyumsuzluk, bir yenilik veya ümit biçimi ya da bir korku veya acı şekli alabilir. Yüksek zihniyet türlerinde yersizleştirme çabası, subjektif form üzerindeki niteliksel karakterini özel bir yakınlıkla, hoşnutlukla ya da hoşnutsuzlukla etkiler. Kapsamlı bir amaç, tecrübenin muazzamlığına yaptığı katkı nedeniyle tabiatı gereği güzeldir. Bu, tecrübe eden öznenin boyutlarını artırır ve onu yörüngesine alır. Dolayısıyla, belli bir amaç adına taptaze bir şey gerçekleştirme çabasının tahrip edilmesi, görünüş itibâriyle, Uyum'un kurban edilmesidir.

4.3.2. Hakîkat-ilişkisinin mümkün zamansızlığı, Güzelliğin yaygınlaşmasında Hakîkat'in sahip olduğu genel önem, şayân-ı dikkattir. Her şey söylendikten sonra hakîkat-ilişkisi, yine de Uyum'u gerçekleştiren basit ve doğrudan bir ifâde biçimi olma özelliğini korur. Diğer yollar dolaylıdır; ve dolaylılığın kaderi de, çevrenin merhametine kalmıştır. Subjektif idrak biçiminde temizliğe benzer olan Hakîkat hakkındaki kör bir gücün, yani istenmeyen uygunsuzluk olan kötülüğün ortadan kaldırılması söz konusudur. Beraberinde taşıdığı doğrudanlık duygusu, bir kompleksin güzelliği için son derece gerekli olan ayrıksı münferitlikleri destekler. Yanlışlık, yıpratıcı ve çürütücüdür.

Hakîkat, boyutları, biçimleri ve uygunluğu bakımından envâ-i çeşittir. Ama eski muhayyilenin umduğunun çok ötesinde güzel olarak *görünen nesne*, tecrübede işlev gördükçe Hakîkate, tahayyül edilemeyecek ölçüde nüfûz eden bir hassasiyet vücuda getirir. Güzelliğin en uzak bölgelere ulaşması için gerekli olan Hakîkat türü, bir tekrar çabası değil, bir keşif çabasıdır. Bu çapta bir Güzelliği arzulayan Hakîkat, Gerçekliğin derinliklerinden Görünüş'ün yeni kaynaklar devşirdiği bir hakîkat-ilişkisi olgusudur. Bu, sözlü olarak ifâde etme Hakîkati değil, bir hissetme Hakîkatidir. Gerçeklikte ilişkiler, sözlü olarak ifâde edilen düşüncenin bayat varsayımlarının altında olmalıdır. Üstün Güzelliğin Hakîkati, söz konusu sözcüklerin sözlük anlamlarının ötesinde uzanır.

Görünüş, Gerçeklik'le -önem arzeden bazı bakımlardan- bir hakîkat ilişkisine sahip olduğu zaman, elde edilen Güzellik konusunda bir emin olma durumu, başka bir ifâdeyle, bir gelecek beklentisi ve çağrısı söz konudur.

Güzelliğin hizmetine sunulan Hakîkatin bu işlevlerinden Hakîkatin gerçekleştirilmesi, bizatihî kendisi duygu Güzelliğini yaygınlaştıran bir unsura dönüşür. Zayıf sezgi gücüyle birlikte Bilinç, alışkanlık bakımından oldukça gerekli olan bir faktörü genelde doğru yerde ağırlar. Hakîkatin etkisi altındaki beklenti unsuru, derin anlamda tatmin edilir ve böylelikle, yakın Uyum'a bir faktör katar. Dolayısıyla Hakîkat, bizatihî kendisi olarak ve bilinenin aksine özel nedenlerin dışında, kendini-meşrulaştırır. En derin Uyumdaki haklılık duygusu kendisine eşlik eder. Hakîkat, bu kendini-meşrulaştırma gücünü, Güzelliğin yaygınlaştırılmasına yaptığı katkılardan alır. Güzelliğin dışında Hakîkat, ne iyidir, ne de kötü.

4.3.3. Sanat, Görünüş'ün Gerçeklik'e amaçlı bir şekilde adapte edilmesidir. Şimdi, burada "amaçlı adaptasyon", az çok başarı elde edebilecek bir amaca işâret eder. Sanatın amacı demek olan bu amaç, Güzellik ve Hakîkat olarak ikiye ayrılır. Sanatın mükemmelliği, Hakîkî Güzellik demek olan yalnızca tek bir amaca sahiptir. Ancak, Gerçek ya da Hakîkate ulaşıldığında, belli bir başarı ölçüsüne de ulaşılır. Hakîkat olmadığında Güzellik, bir yığınlık arzeden özelliğiyle daha düşük düzeydedir. Güzellik olmadığında Hakîkat, gelişigüzelliğe yuvarlanır. Güzellik nedeniyle Hakîkat önem arzeder. "Görünüş" ile "gerçeklik" arasındaki ilişki, nihâî tecrübe ("tatmin" ya da "beklenti") ev-

resinde, ilk dönemin gerçekliği, sanki "görünüş"ün niteliksel karakterlerine katılıyormuş gibi subjektif formla birlikte idrak edilir. Gerçekte gerçeklik bu şekilde katıldığı zaman, ilişki hakîkî bir ilişkidir. Katılmadığı zamansa, ortaya çıkan ilişki yanlışlanabilirdir.

Yalnızca Görünüş'teki temsiliyle ilgilenen Güzellik, hiç de Hakîkatin elde edilmesiyle ilgilenmez. Parçaların *bütün* idraklerinin karşılıklı destek ile tam bir uyum üretebilmeleri için örüntülü karşıtlıklarda iç içe geçen niteliksel nesneleri bir araya getirdiği zaman Güzellik, güzeldir. Bununla şu kastediliyor: Bütün'ün ve parça'ların niteliksel özellikleri, subjektif idrak biçimlerine dönüştüğü için; bütün, *parça duygusu*nu, parçalar da *bütün duygusu*nu yükseltirler. İşte bu, duygu harmonisidir ve bu duygu harmonisi nedeniyle bunun objektif içeriği güzeldir.

Açıktır ki görünüş, güzelliğe ilave olarak hakîkati de elde ettiği zaman, en geniş anlamıyla uyum'a ulaşılmış olur. İşte bu anlamda, Görünüş'le Gerçeklik arasında bir ilişki vardır. Dolayısıyla, Görünüş'ün gerçekliğe adaptasyonu Hakîkî Güzellik'in elde edilmesine yol açtığında, sanat mükemmelleşir. Başka bir deyişle, eğer sanat olacaksa, sonuç, tabiatın tedrici hareketiyle elde edilebilir. Böyle bir sonucun elde edilebilmesi, kapsamlı bir evrensel amaca sahip olunduğunda gerçekleşebilir. Ancak bu, sonlu yaratıklardan neşet eden hızlı belli / sınırlı bir amaca dönük bir adaptasyonla gerçekleştirilemez; ki bu, genellikle sanat olarak nitelendirilen bir adaptasyondur.

Genel olarak sanatın kompleks amacı için ifâde edilen Hakîkat, Güzellik ve İyilik'ten oluşan üçlü amacın üçüncüsü, İyilik'tir. Buradaki bakış açısıyla bakıldığında, İyilik'e, sanatın amaçları arasında bir yer verilmemelidir. Çünkü İyilik, herhangi bir münferit gerçekleştirilme çabasının iyi ya da kötü olabileceği gerçekliğin inşasına ait olan bir niteliktir. İyi ve kötü, derinlerde gizlidir; ve kendilerini, görünüşün gerisinden ve ötesinden uzak tutarlar. Yalnızca, gerçek dünya içindeki ilişkilerle ilgilenirler. Gerçek dünya, güzel olduğu zaman iyidir. Sanat, Görünüş'ün belli bir amaç doğrultusunda benimsenmesiyle elde edilebilen mükemmelliklerle ilgili olmak zorundadır. Daha geniş bir bakış ve daha derin bir analizle bakılacak olursa, sanatı mükemmelleştirmeye dönük bazı örnekler ve girişimler, gelecek için objektif fiilî durumlara dönü-

şen bazı hususî durumlarda mündemiç olan iyilik'i yok edebilirler. Zamansız üretilen bir sanat, zamansız yapılan bir şakaya benzer; yani, yerinde ve zamanında yapıldığı zaman güzeldir; yerinde ve zamanında yapılmadığı zaman ise, *pozitif kötü*'dür. *Sanat sanat içindir* doktrininde ısrarcı olan bazı sanatseverlerin diğer ilgilerinin, "sanat sanat içindir"ini yasaklamaya eğilimli olmaları şaşırtıcı bir gerçektir. Ölümsüzlük suçlaması, sanatın mükemmelliğine işâret edilerek reddedilmiyor. Elbette ki ahlâk savunusu, aptallığın değişime karşı yürüttüğü bir çatışma alanıdır. Belki de, çağlar önce saygın bir *yerli*, okyanustan kurak topraklara göç etmeyi ahlâkî kaygılarla reddetmişti. Sanatın topluma yaptığı rastlantısal katkılardan biri, sanatın serüven dolu ruhunda gizlidir.

4.3.4. Yakın/dan Görünüş'ün yakın/dan Güzellik için benimsediği Sanat tarafından yaygınlaştırılması gereken, kendisini haklılaştırması uzak bir ideali amaçlamasında gizli olan bu değişim, yenilik ruhunun sunduğu bir armağandır. Sanat, geleceğin güvenliğini, vereceği rahatı, şimdi'nin kazanımı / kazanılması uğruna ihmal eder. Böyle yapmakla Güzelliği inceltmeye eğilimlidir. Ama yakın bir gelecekte bir ürünün elde edilmesi kaçınılmazdır. Kâinat'ın İyiliği, sonsuz ertelemede gizli değildir. Kıyâmet Günü, önemli bir nosyondur: Ama Kıyâmet Günü, her zaman bizimle beraberdir. Dolayısıyla Sanat, taze ürününü, burada ve şimdi yeşertmeye bakar. Böyle yapmakla, amaçladığı o taze ürünü hemen elde etme kaygısı nedeniyle derinliğinden taviz vermeye yatkındır. Sanatın görevi, Kıyamet Günü'nü şimdi, hemen başarmaktır. Şimdi'nin gelecek üzerindeki etkisi, ahlâkın işidir. Ama buradaki ayırım, o kadar kolay yapılan bir ayırım değildir. Çünkü kaçınılmaz beklenti, o bütün niteliksel uyumunu derinden etkileyen niteliksel bir unsur katar, şimdi'ye.

Ahlâkla ilgili, sanata ilâve edilecek bir paradoks vardır. Ahlâk, ideali amaçlama kaygısından teşekkül eder; ve en düşük olduğu düzeyde, kırılmanın düşük düzeylerde gerçekleşmesini engellemeye çalışır. Dolayısıyla durağanlık, ahlâk'ın ölümcül düşmanıdır. Bununla birlikte, insan toplumunda yeni ideallerin en şiddetli muhâlifleri, ahlâk şampiyonlarıdır. İnsanoğlu, bir tür Cennet Bahçesi'nden sürülmeye karşı çıkan yeteneksiz ahlâkçılarla hemdert ve hemhâldir. Aslında bir bakıma bu ahlâkçılar, haklılar. Çünkü iyi özümsenmiş gelenekler, yani değerler sistemi nokta-i nazarından başka hiçbir şeye bakmıyor,

başka hiçbir şeyi amaçlamıyoruz. Talihli değişimler "el ele, değnekle ve yavaş adımlarla" gerçekleştirilegelmiştir.

4.3.5. Sanatı mümkün kılan tecrübedeki faktör, şuurdur.[35] Elbette ki şuur, tıpkı başka her şey gibi, bir anlamda, tarif edilemez bir şeydir. Şuur, yalnızca kendisidir ve ne olduğunun anlaşılabilmesi için mutlaka tecrübe edilmelidir. Ancak öte yandan, tıpkı tüm diğer şeyler gibi, şartların buluşma noktasının özünde resmedilen yeni doğan bir niteliktir. Bu buluşma noktasının niteliksel yönüdür. Hâl böyle olunca, şuurun tecrübedeki buluşma noktasından fışkırdığı ayrıntıların analizinin yapılmasını talep edebiliriz.

Şuur, bir olgunun buluşma noktasının ve bu olgu hakkında geliştirilen varsayımın bir sonucu olarak objektif içerikte vücut bulan bu niteliktir. Kompleks nesneden, subjektif idrak biçimine uyumlanarak girer. Fiilî Durum ile İdeal Durum, yani fiziksel kutbun ürünleriyle tecrübedeki zihinsel kutup arasındaki karşıtlıkta mündemiç olan bir niteliktir. Bu karşıtlık, tecrübedeki zayıf unsur ise, o zaman şuur, orada yalnızca bir tohum olarak, örtük bir kapasite olarak mevcuttur. Bu karşıtlık iyi tanımlandığında ve öne çıkmaya başladığında, hadise gelişmiş bir şuur içerir. Şuur tarafından üretilen bu tecrübe, sadece bir seçimdir. Dolayısıyla şuur, bir dikkat biçimidir. Seçmeci vurgunun uç noktasını üretir. Bir hadisenin kendiliğindenliği, temel görünümlerini, ilkin şuur yönünde, ikincisi de şuurlu bir dikkat alanına geçecek fikirlerin üretiminde bulur. Dolayısıyla şuur, kendiliğindenlik ve sanat iç içe geçmiş olgulardır. Ancak, açık şuurun içinde doğan bu sanat, zayıf şuurda ya da tecrübenin şuurdışı faaliyetlerinde daha yaygın bir şekilde dolaşıma sokulan sanatın hususîleşmesidir.

Şuur, bir tecrübe hadisesinin yapaylığını güçlendiren bir silahtır. İlk Gerçekliğe kıyasla nihâî Görünüşün önemini artırır. Şuurda açık ve anlaşılır olan şey Görünüş'tür; şuurda kolaylıkla ayırt edilemeyecek ayrıntılarla arkpalana itilen ise Gerçekliktir. Şuurlu bir dikkate sızan şey, Gerçeklik sezgilerinden ziyâde, Gerçeklik hakkındaki varsayımlar yığınıdır. Yanlış yapmanın söz konu-

35. Bkz.: *P. R.*, II. Kısım, VII. Bölüm, II. Altbölüm ve III. Kısım, II. Bölüm, IV. Altbölüm ile IV. V. Bölümler.

su olduğu yer işte burasıdır. Açık ve anlaşılır şuurun aktarılması, hiç de açık ve anlaşılır olmayan tecrübedeki unsurlara atıf yapan eleştiriye ihtiyaç duyar. Aksine bunlar, sönük, yığınsal ve önemlidir. Bu silik unsurlar, etkilerinin silikleşmesinin dışında, sanata, bu nihâî tonun arkaplanını sunar. Sanatın izini sürdüğü Hakîkat türü, açık şuur için sunulan nesneyi "yakalamak" için bu arkaplanı açıklığa kavuşturma çabasında gizli olan hakîkat türüdür.

4.3.6. Medeniyetin gelişmesine katkıda bulunan sanatın erdemi, yapaylığında ve sonluluğunda gizlidir. Sanat, şuura, kendi sınırları içinde kendi mükemmeliyetini gerçekleştiren insanî çabaların sonlu bir parçasını sunar. Dolayısıyla, hayatı daha fazla meşakkat için kölecesine uzatma çilesi ya da bedensel hazzı, zaman içinde zamansız, kendi-kendine yeter bir amaca sahip şuurlu bir gerçekleştirme çabasına dönüştürür. Sanat eseri, -sonlu bir yaratıcı çaba mührü taşıyan- tabiatın bir parçasıdır. Kendi başına varolan, arkapalanının belirsiz sonsuzluğundan gelen ayrıntılandırılmış münferit bir şeydir. Dolayısıyla sanat, insanlık duygusunu geliştirir ve pekiştirir. Bir duygu sıçraması gerçekleştirir; ki bu, tabiatüstüdür. Günbatımı, muhteşemdir; ama günbatımı, insanı cüceleştirir ve tabiatın genel akışına bağlı bir hadisedir. Bir milyon günbatımı, insanları medeniyete doğru sürüklemez. İnsanın başarısı için hazır bekleyen sonlu mükemmelliğe ulaşılabilmesi için Sanat'ın şuuru kışkırtması gerekir.

Şuur, en düşük formundaki sanatın ürünüdür. Zirâ şuur, gerçeklikle birlikte, sanatı sonlu, seçilmiş bir görünüşe tahvil kaygısıyla birlikte ideal durumun karşıtına dönüşmesini sağlayacak şekilde fışkırmasının bir sonucudur. Ancak sanattan doğan şuur, şuurlu hayvanlara, özellikle de insana mahsus yeni, hususîleşmiş bir sanat üretir derhal. Bir anlamda sanat, tabiatın derinliklerinde gizlenen fonksiyonların marazî bir şekilde fışkırmasıdır. Ancak tabiata yeniden dönen ve sanat olarak kalan şey, onun mükemmelliğidir. Kısaca sanat, tabiat eğitimidir. Dolayısıyla, en geniş anlamıyla sanat, medeniyettir. Zirâ medeniyet, büyük uyum mükemmelliğine ulaşmak gibi değişmez bir amaçtan başka bir şey değildir.

4.3.7. İnsan bedeni, insan ruhunun hayatında sanat üretimi için bir enstrümandır. İnsan bedeni, arkaplana itilen bileşenlerden gelen şuurlu algı için seçilen subjektif form yoğunluklarının insan tecrübesindeki söz konusu unsur-

ları üzerinde yoğunlaşır. Dolayısıyla insan bedeni, sanatın yegâne konusu olan bu görünüş'ün değerini pekiştirir. Böylelikle sanat eseri, Görünmeyen'den gelen bir mesajdır. Şuurun keskinliğinin ve dikkatinin yokolduğu ön cephenin gerisinden gelen duygu derinliklerini çözer. Oldukça gelişmiş insan sanatının başlangıç noktası, böylelikle, bedenin fizyolojik işlevlerinin ürettiği özlemlerin ortasında aranmalıdır. Sanatın kökeni, yeniden-telaffuz özleminde gizlidir. Bazı tekrar biçimlerinde, şahsî eylemlerimiz ya da kavrayışlarımız yoluyla kendimizin ve atalarımızın duygusal hayatlarını yeniden yaşamak için geçmişi ve geleceği dramatize etmeye ihtiyaç duyarız. Fazla ileri götürülmemek şartıyla, çok da belirgin olmayan bir anlamda, çok uzak jeolojik dönemlerde yaşayan atalarımızın hayat hikâyelerinin özelliklerini dölyatağındaki embriyoda yeniden üreten biyolojik bir kanun vardır. Dolayısıyla sanat, oyun, dinî ritüel, kabîlevî törenler, dans, mağara resimleri, şiirsel edebiyat, nesir ve müzikten doğan törensel evrimler geçirmiş bir kökene sahiptir.[36] Bu listedeki her bir üye, en basit formlarında, günlük hayatın mecbûriyetleri sırasında birden bire beliriveren canlı bir tecrübeyi yeniden üretme çabalarını kutsar. Canlı olan duygu ve tecrübenin bazı unsurları, zorunluluklarından arın/dırıl/ır. Akım sona ermiştir, ama yoğun duygu coşkusu varlığını sürdürür. Temelde, orijinal olan yoğunlaşma, zor koşulların ürünü olarak ortaya çıkar; ancak bu, sanatta, sanatın kökeni olan zorunluluğu geri plana itmiştir artık. Odysseus, "gölgeler altında Homer'in Odysseus şarkısını söylerken işitirse, o zaman Homer, serüven dolu hayal dünyasındaki gezintilerini coşkulu bir şekilde yeniden-telaffuz etmektedir" demektir.

Medeniyetin sanatları, fiziksel ve hayal gücüne dayalı pek çok kaynaktan beslenir ve fışkırır. Ancak bütün bu kaynaklar, yüceltmelerdir; ilkin hayatın canlılığından haz alma, basit özleminin ihtiyaç anında fışkıran yüceltmelerin yüceltmeleridir.

Dikkatimizin odağını birazcık değiştirirsek... Sanat, varoluşunun baskılarına gösterilen psikopatetik bir tepki olarak tasvir edilebilir. Bu nokta-i nazardan bakıldığında Homer'in dinlediği Odysseus, gelecekte vukû bulacak kar-

36. Bkz.: *Religion in the Making*, I. Bölüm, III. Altbölüm.

gaşa ve felâketleri haber veriyordu. Hakîkate bağlanma kaygısı olmadığı zaman sanatın bu psikopatetik işlevi yok olur. Güzelliğin izini sürmek olarak Sanat konseptinin yüzeysel olduğu yer, işte burasıdır. Sanat, Şeylerin Tabiatı hakkındaki derin ve mutlak Hakîkati ifşâ ettiğinde insan tecrübesinde şifâ verici bir işleve sahiptir. Sanatın yaptığı bu katkı, gelişigüzel gerçeklik kırıntılarında bile kendini gösterir. Bu tür uyumlanmalar, duyu-tecrübesinin yapaylıklarını önplana çıkarır. Bu büyük katkıyı yapan sanat, medeniyetin özüne aittir. Bu tür bir sanatın gelişmesiyle birlikte zihniyetin serüveni, fiziksel varoluş temeli üzerinde büyük kazanım elde eder.

Bilim ve Sanat, şuurlu olarak belirlenmiş bir Hakîkat ve Güzellik arayışıdır. Bilim ve Sanat'ta, sonlu insanlık bilinci, tabiatın sonsuz güzelliklerini keşfetme kaygısı güder. İnsan ruhunun bu hareketiyle, çeşitli kurumlar ve çeşitli meslekler gelişir. Kiliseler, ritüeller, insanların hayatlarını vakfettiği manastırlar, bilgi arayışı içindeki üniversiteler, tıp, hukuk ve ticaret yöntemleri; hepsi birden, insanın şuurlu tecrübesinin Uyum'un kaynaklarını kullanmak için muhâfaza ettiği medeniyet amacını / hedefini temsil ederler.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SERÜVEN

4\. 4.1. Medeniyet fikri, hayret uyandırıcı bir fikirdir. Medeniyetin ne demek olduğunu hepimiz biliyoruz. Medeniyet, yeryüzünde belli bir hayat ideali sunar; ve bu ideal, hem münferit insanı, hem de insanlar toplumunu ilgilendirir. Her ne kadar anlamları bir bakıma farklı da olsa, bir insan da, bütün bir toplum da medenî olabilir.

Bununla birlikte medeniyet, anılmaması oldukça zor o bildik genel fikirlerden biridir. Bunun için, yalnızca özel örnekleri telaffuz etme yoluna gideriz. *Bu* "medenî", *şu* da "ilkel"dir deriz. Ama yine de genelde medeniyet fikri, kaypak bir fikirdir. O yüzden, örneklerle mesâfe katedebiliriz. Son altı yüzyıl boyunca Avrupa kültürüne, örnekler rehberlik etmiştir. Grekler ve Romalılar, en iyi dönemleriyle, medeniyetin ölçütü olarak kabul edildi. Avrupa toplumları olarak bu toplumların mükemmelliklerini -özellikle de zirve noktasındaki Atina toplumunu- *yeniden-üretme*'yi amaç edindik kendimize.

Bu standartlar, Batılı ırklara [milletlere] çok iyi katkılar sundu. Ancak benimsenen işlemin dezavantajları vardır: Bu işlem, geriye dönüktür; ve yalnızca, tek bir mükemmellik tipiyle sınırlıdır. Bugün dünya, yeni bir evresine giriyor. Yeni bilgi ve yeni teknolojiler, her şeyin oranını ve orantısını değiştir-

di. Özel bir antik toplum örneği, statik bir ideal sunuyor ve bütün diğer imkânları göz ardı ediyor. Bu işlem, antik dünyada dikkati doğrudan söylenen ve yapılan en iyiye yönlendirmek için yeterli bir işlem olmaktan uzaktı/r. O yüzden ortaya çıkan sonuç, statik, baskıcı ve zihnin düşük / kötü alışkanlıklarını yayan / yaygınlaştıran bir sonuç olmuştur.

Oysa Greklerin, hiç de geriye-dönük ya da statik olmadıklarını söylemem gerekiyor. Komşularıyla karşılaştırıldığında Grekler, tarihsel olmayan [söyledikleri tarihsel / zamansal sınırlarla sınırlı olmayan] tek toplumdu. Grekler, spekülatif / felsefe yapan, serüvenci ve yeniliğe aç'tı. Bizim yaptığımız ama en Grek[lere ait] olmayan şey, Grekleri taklit etmektir. Zirâ Grekler, taklitçi bir toplum değillerdi.

Medeniyet fikrimizi kurarken karşı karşıya kaldığımız bir diğer tehlike de, münhasıran büyük ölçüde Güzel Sanatlarla ilgili olan pasif eleştirel nitelikler üzerinde yoğunlaşmaktır. Bu nitelikler, medenî bir toplumda önemli bir unsurdur. Ancak medeniyet, Güzel Sanatlar değerlendirmesinden daha fazla bir şeydir. Medeniyeti, müzelere ya da sanat atölyelerine hapsetmemeliyiz.

Burada, medenî bir toplumun Hakîkat, Güzellik, Serüven, Sanat ve Barış'tan [=Sükunet'ten] oluşan beş temel niteliği tezâhür ettirdiği genel bir medeniyet târifi sunuyorum. Burada bu son nitelikle, yani Barış'la / Sükunet'le, siyâsî ilişkilere atıfta bulunmuyorum. Güzel eylemin şeylerin tabiatında kök saldığı fikrine dayanan bir zihinsel nitelikten sözediyorum.

Bu fikirler tarafından önerilen birbirinden farklı bütün soruları bu kısa beş bölümde tartışmak elbette ki, imkânsızdır. Bu bölümde, medeniyette bu unsurların gördüğü çeşitli işlevleri aydınlığa kavuşturacak felsefe ve tarihle ilgili birkaç temel nokta üzerinde yoğunlaşacağım.

4.4.2. Önceki üç bölümden ve bu kısa "Barış" [Sükunet] izâhından sonra Hakîkat, Güzellik ve Barış'ın / Sükunet'in, anlamları açısından, bir an yeterince açık olduğunu kabul etmiş olalım. O yüzden burada, medeniyetin en temel unsurlarından olan Serüven ve Sanat üzerinde yoğunlaşacağız. Medeniyetin hâkim kavramları olan bu iki faktörün en zayıf olduğu yer, işte burasıdır.

Sosyolojik teorinin bütün anlama çabalarının, yani insan hayatını anlama girişimlerinin temeli, mükemmelliğin statik olarak korunmasının mümkün olmadığı gerçeğidir. Bu aksiyom, şeylerin tabiatında kök salmıştır. İlerleme ya da Çöküş, insanlığa sunulan yegâne seçeneklerdir. Pür muhafazakâr kişi, Kâinat'ın özüne karşı savaşan kişidir. Bu doktrinin, açıklanmaya ihtiyacı var. Bu, antik gelenekten gelen ilim ve düşünce geleneğinde örtük bir şekilde inkâr edilmiştir.

Bu doktrin, üç temel metafizik ilke üzerine kurulmuştur: Birinci ilke, gerçek fiilî durumun -bütünüyle gerçek olan şeyin- temel özü, *süreç*'tir. Dolayısıyla her fiilî mevcûdiyet, yalnızca oluşu ve yokoluşu açısından anlaşılabilir. Fiilî durumun, şartların değişmesinden doğan nitelikler tarafından tesâdüfî olarak gerçekleştirilen salt statik bir kendilik (self) olmasında bir duraklama söz konusu değildir. Bunun tersi hakîkattir.

Burada reddedilen bu statik fikir, antik dünyadan gelen iki farklı ekolden doğmuştur. Değişmeyen mükemmellikte anlaşılabilen matematiğin güzelliği tarafından ayartılan düşüncesinin erken döneminde Eflatun, sonsuza dek mükemmel ve büsbütün iç-içe geçmiş bir *üst-fikirler-dünyası* varsaymıştı. Eflatun, bütünüyle düşüncesinden atmasa da, son döneminde zaman zaman bu fikrini reddeder. Eflatun'un sonraki döneminin *Diyaloglar*'ı, yedi fikir etrafında dönüp dolaşır. Bunlar; İdealar, Fiziksel Unsurlar, Psişe / Ruh, Eros, Uyum, Matematiksel İlişkiler ve Kap. Bunları [burada bir kez daha] zikrediyorum; çünkü, bütün felsefenin, aslında bütün bu fikirlerin biraz değiştirilerek buradan tutarlı bir sistem geliştirme çabası olduğuna inanıyorum. Bu fikirler, Herhangi bir muayyen koordinasyon dışında, genel anlamlarıyla kendilerini ifâde ederler. Psişe, elbette ki Ruh'tur. Eros, ideal mükemmelliğin hayata geçirilmesi arzusudur. Kap, bizzat Eflatun'un kendisinin de açıkça beyan ettiği gibi zor bir fikirdir; dolayısıyla Kap'la ilgili kolay izahları bir kenara koyabiliriz. Ben, Kap'ı, fiilî bir durum olarak idrak edilen Kâinat'ın kaçınılmaz birliği / bütünlüğü idrâki olarak, ama bütün fiilî durumların katıldığı "hayat ve hareket"ten soyutlayarak izâh ediyorum. Ruh ve Eros'u atladığımız zaman statik bir dünya ile karşılaşmak zorunda kalırız. Eflatun'un sonraki dönem düşüncesinin temellerini teşkil eden "hayat ve hareket", bu iki faktörün ope-

rasyonundan doğar. Bununla birlikte Eflatun, bize bir metafizik sistemi bırakmamıştır.

Dolayısıyla, bu yedi metafizik fikrin modern dönemde geliştirilmesi sürecinde, özü itibâriyle bir süreç olarak *fiilî durum* fikrinden işe koyulmalıyız. Bu süreçte, kendisini yeni bir mevcûdiyete dönüştüren geçmişin yok olması demek olan bir fiziksel yan söz konusudur. Ayrıca bir de, fikirleri hayata geçiren Ruh demek olan bir zihinsel yan da mevcuttur.

Böylelikle Ruh, sentez yoluyla eski ile yeni'nin harmanlanmasından ortaya çıkan yeni bir gerçeklik yaratır; bu, sonrasında geleceğe dönüşen idrak ve beklenti alaşımıdır. Bu üç kompleksin nihâî sentezi, sakin bir şekilde mevcûdiyetini sürdüren Eros'un Ruh'tan elde edilmesini talep ettiği yegâne hedeftir. Bunun iyiliği, yeni bir bütünlükte buluştuklarında birbirlerini tahkim eden pek çok duygunun gücünün hayata geçirilmesinde gizlidir. Kötülüğü ise, birbirlerinin uygun bir şekilde genişlemelerini engelleyen canlı duyguların çatışmasında gizlidir. Gelişigüzelliği, kötülükten kaçınılan uyuşturmada gizlidir. Böylelikle, bu atlamalar dolayısıyla, daha az ve daha sönük duygular, nihâî Görünüş'ü oluştururlar. Kötülük, mükemmellikle gelişigüzellik arasında yer alan mola yeridir. Kötülük, gücün güce karşı kullandığı şiddettir.

Aristo, daha sonraları bütün felsefeye bulaşan başka bir kavram ortaya atarak bu statiklik yanlışlığını felsefeye girdirmiştir. Aristo, ilk cevherler'i, nitelendirmenin izlenimleri olarak algıladığı statik temeller olarak düşünmüştü. İnsan tecrübesi örneğinde aynı fikrin modern versiyonu, Locke'un fikirler izlenimini algılayan "boş bir kutu" olarak zihin metaforudur. Locke'a göre gerçeklik, süreç'te değil, aksine sürecin statik algılanışında gizlidir. Aristo ve Locke'un bu konudaki fikirlerine göre tek ilk cevher, diğer bir ilk cevherin tabiatında bir bileşen olamaz. Dolayısıyla ilk cevherlerin iç-içe geçmişliği, ilk cevherlerin bizatihî kendilerinin temel gerçekliğinden yoksun olmalıdır. Bu doktrinle birlikte fiilî durumların kavşak noktası, bütün bir modern felsefede çeşitli şekillerde hem metafizik için, hem de epistemoloji için esaslı bir problem olmuştur. Aristo Mantığı'nın kusuru, edatları ve bağlaçları göz ardı ederek bütün metafizik düşüncenin ana vurgusunu, isimler ve sıfatlar üzerinde yoğunlaştırmış olmasıdır. Bu kitapta, Aristocu doktrin reddedilmektedir. Sü-

recin bizatihî kendisi, fiilî durumdur ve eski bir boş statik kutuya ihtiyaç hissetmez. Ayrıca, geçmişin süreçleri de yok olurken, kendilerini her yeni hadisenin kompleks kökeni olarak canlandırırlar. Geçmiş, her yeni fiilî durumun temelinde yer alan gerçekliktir. Süreç ise, yaratıcı Eros'un operasyonu aracılılığıyla gerçekleşen idealleri ve beklentileriyle birlikte yeni bir birlik'in içinde absorbe edilir.

4.4.3. Şimdi ikinci metafizik ilkeye geçiyorum. Bu, her yeni fiilî durum hadisesinin tabiatı itibâriyle sonlu olduğu doktrinidir. Bütün mükemmelliklerin uyumu olan bir totalite yoktur. Gerçekleştirilen her bir tecrübe hadisesi, kaçınılmaz olarak sınırsız karşıt mümkünler karmaşasını dışta bırakır. Dâima, mevcût olan ve mevcût olacak olan "ötekiler" vardır. Bu sonluluk olgusu, kötü'nün ya da kusurluluğun bir sonucu değildir. Sonluluk olgusu, ya müşterek olarak kötü'yü üreten ya da bu tür müşterek noktayı gerçekleştirmeye muktedir olamayan uyum imkânlarının var olduğu gerçeğinden zuhur eder. Bu doktrin, güzel sanatlarda bildik bir şeydir. Ayrıca, siyâset felsefesinde de bilinen -ya da bilinmesi gereken- bir şey olmalıdır. Tarih, müşterek olarak gerçekleştirmeye yatkın olmayan idealler sunan farklı idealist grupların arenası (theatre) olarak görüldüğü zaman anlaşılabilir. Tarih, her bir idealist grubu birbirinden ayırarak, ayrı ayrı doğru ya da yanlış olarak tarihsel bir yargı/lama/da bulunarak şekillendirilemez. Kötü/lük, müşterek bir işe soyunma hadisesinde gizlidir.

Bu iç çelişki ilkesinin, Tanrı'nın mâhiyeti idrâkimizde önemli bir izdüşümü vardır. Tanrı'nın mâhiyetinin anlaşılamayacağı meselesi, yüzyıllardan bu yana teologların âşina olduğu bir meseledir. Bunun yanı sıra, herhangi bir belirleyici İlâhî mâhiyeti kavrayabilmek çok zor olacaktır. Ancak ne kadar şaşırtıcıdır ki, bilebildiğim kadarıyla iç çelişki fikri, hiçbir zaman İlâhî fiillere tatbik edilmemiştir. İlâhî Eros'u, her biri kendine özgü bir zamanlamayla gerçekleştirilecek kendi sonlu gerçekleştirme işlemlerini yerine getirecek bütün ideallerin aktif olarak hayata geçiriliş kaynağı olarak algılamak zorundayız. Böylelikle bir süreç, Tanrı'nın kendi sonsuzluğunun gerçekleştiği bizatihî Tanrı'nın mâhiyetinde / tabiatında mündemiç olmak zorundadır.

Burada, teolojinin izini sürmek daha fazla gerekli değil. Ancak, dikkat çekilmesi gereken nokta, iç çelişkilerin kavramsal olarak gerçekleştirilmesinin

ve dolayısıyla, kavramsal olarak mukâyese edilmesinin mümkün olduğu hakîkatidir. Ayrıca, fiziksel gerçekleştirimin kavramsal sentezi de mümkündür. Kavramsal olarak gerçekleştirilen fikir, fiziksel gerçeklikte örneklenen fikirle özdeş olabilir veya ondan farklı olabilir; kısacası, tutarlı veya tutarsız olabilir. İdeal ile gerçek arasında gerçekleştirilen bu sentez, her sonlu hadisede olan şeydir.

Dolayısıyla, her medeniyetin zirve noktasında, belli bir mükemmellik biçiminin büyük ölçüde gerçekleştirilmiş olması gerektiğini görüyoruz. Burada söz konusu edilen mükemmellik biçimi, oldukça karmaşık bir mükemmellik biçimi olabilir ve şu ya da bu şekilde ayrıntı çeşitliliğine sahip olabilir. Medeniyetin zirvesi, hâkim mükemmellik biçiminde taze denemeler yapabilmek mümkün olduğu sürece yüksek konumunu sürdürür. Bununla birlikte, küçük ayrıntı çeşitlilikleri artış gösterdiği zaman, şu iki şeyden biri mutlaka olur: Söz konusu toplum, hayal gücü zaafiyeti gösterir. Bayatlama her yere nüfûz eder. Tekrar, her alanda canlı yeşermelerin yavaş yavaş ortadan kalkmasına yol açar. Kurallar hükümferma olmaya başlar. Ortodoks bilim ve düşünce erbâbı, serüveni bastırır.

Son özgünlük ışıltısı, hicvin canlanmasıyla tezâhür eder. Hiciv, her ne kadar sosyal sistemin çarpık yanlarını ve özelliklerini alaya alarak yeşerse de, orada, canlandığı yerde, ille de çözülmüş, çökmüş bir toplumun var olduğu anlamına gelmez. Roma kültürünün gümüş çağının sona erdiği, genç Pliny ve Tacitus'un ölümlerinden hemen sonraki zaman diliminde hicivci Lucian'ın doğduğu ortamın temel özelliğiydi hiciv. Yine, Rönesans kültürünün gümüş çağının sona erdiği 18. yüzyılda Voltaire ve Edward Gibbon, hicvi, çeşitli stiller geliştirerek mükemmelleştirmişlerdi. Amerikan Devrimi'nin, Fransız Devrimi'nin ve Sanayi Devrimi'nin yaklaşmakta olduğu bir çağda hicvin yaygınlaşması ve patlama yapması son derece doğaldı. Keza, yeni bir dönemin (epoch) şafağının attığı, modern endüstriyelizmin ilk evresinde hiciv bir hayli mesâfe katetmişti. 150 yıl boyunca sürekli bir çiçeklenme ve patlama gerçekleştirmişti. En merkezî dönemi, Kraliçe Victoria Dönemi'ydi. Bu dönemde, Avrupalı ırklar, yeni endüstri yöntemleri geliştirmişler, Kuzey Amerika'ya göç etmişler, Asya'nın eski medeniyetleriyle ticâreti ilerletmişler, edebiyata ve sanata yeni

yönelimler katmışlar, idâre / hükümet biçimlerini yeniden-şekillendirmişlerdi. 19. yüzyıl, bilim, sanayi, edebiyat, siyâset ve insanî (humaniteryen) alanlarda uygarlığın büyük ilerleme kaydettiği bir dönemdi. Ama aynı zamanda, kendisini büyük ölçüde hasara uğrattığı bir dönemdi, bu dönem. Büyük Savaş [Harb-ı Umûmî = Birinci Dünya Savaşı], bir yandan Batı uygarlığının sonuna geldiğinin, öte yandan da insan hayatında henüz tam anlamıyla ne olduğu anlaşılamayan yeni bir dönüşümün, yeni bir yönelimin bir işâretiydi. Ancak bu dönemin sona erişi, İngiltere'de Lytton Strachey, Amerika Birleşik Devletleri'nde Sinclair Lewis'in en önde gelen temsilcileri olduğu hicvin büyük sıçrama yapmasına tanıklık etti. Hiciv, bayatlama ve bunaltıyla karşı karşıya kalan, sona ermekte olan bir dönemin son özgünlük ışıltısıdır. Tazelik ruhu yokolur, acı hükümferma olur. Çarpık hayat biçimlerinin ömrünün uzaması, değerlerdeki aşınmayla birlikte hiçbir taze ürün ve yenilik ruhu vermeyen tekrarın hâkim olduğu tedrici bir çöküşün başladığı anlamına gelir. Belki büyük bir yaşama ve direnme azminin varlığı söz konusudur. Çünkü orijinal gelişmelerden ve dış baskılardan etkilenmeyen çözülme ve çöküş, yavaş gerçekleşen bir süreçtir. Ama bu ortamda hayatın temel değerleri yavaş yavaş yokolur. Geriye kalan tek şey, hiçbir gerçekliği olmayan uygarlık gösterisidir.

Tedrici olarak gerçekleşen bu çöküş ve çözülmenin bir alternatifi vardır: Kendi yaratıcı orijinallik ışıltılarını tüketmeksizin, uygarlığın türlü formlarını yaratıcı şekillerde yeniden üretme konusunda bir yarış başlayabilir. Bu durumda, yaygın huzursuzluğun ve mutsuzluğun yol açtığı savrulmaların, kimi zaman eşlik ettiği, kimi zamansa etmediği, hızla yeni bir geçiş sürecine girilir. Bu tür hızlı geçiş dönemleri, Avrupa tarihinde Ortaçağların sonunda, görece uzun Reformasyon Dönemi sırasında ve 18. yüzyılın sonunda yaşanmıştır. Ayrıca, içinde yaşadığımız dönemin, savrulmalarından insanların olabildiğince asgarî düzeyde etkilenmelerinin söz konusu olacağı yeni bir medeniyet yöneliminin gerçekleşebileceği bir değişim dönemi olarak gerçekleşmesini ümit edelim. Ancak, Büyük Savaş'ın yol açtığı felâketlerin, herhangi bir dönem değişimi için yeteri kadar korkunç felâketler olduğunu da unutmayalım.

Yeni medeniyet biçimlerine giden yolda gerçekleşen bu hızlı geçiş dönemleri, düşünce, ancak tatbikâtının / hayata geçirilme çabalarının önünde gitti-

ği zaman mümkündür. Böylelikle, yarışın yarattığı canlanma ve fiziksel keşif serüvenlerine yol açabilecek şekilde muhayyilenin serüvenleri hız kazanır, kazanmalıdır. Dünya, gelecekte olabilecekleri düşler; yeri ve zamanı geldiğinde de, hayallerini gerçekleştirmeye koyulur. Belli, belirlenmiş bir amaç doğrultusunda çıkılan bütün fiziksel serüvenler, henüz gerçekleşmemiş olan şeyler hakkında düşüncenin serüvenini de kışkırtır, kışkırtmak zorundadır. Kristof Kolomb, Amerika'ya yelken açmadan önce, Uzak Doğu'yu, dünyanın en uç noktalarına ulaşmayı ve uçsuz bucaksız okyanuslarda gezinmeyi düşlemişti. Serüven, önceden belirlenen hedefine nâdiren ulaşır. Kolomb, Çin'e ulaşamamıştı hiçbir zaman; ama Amerika'yı keşfetmişti.

Kimi zaman serüven, belli sınırlar içinde gerçekleştirilecek şekilde düşlenir. Bu durumda, hedefini hesap eder ve ulaşır hedefine. Bu tür serüvenler, belli bir medeniyette, belli bir dönemin tazeliğini korumasına imkân tanıyan küçük değişim atılımlarıdır. Ancak, serüvenin çapı gözönünde bulundurulduğunda, er ya da geç muhayyile sıçraması, söz konusu dönemin emniyetli sınırlarının ve bilinen beğeni kurallarının güvenlikli sınırlarının ötesine taşar. Böylelikle, yeni bir medeniyet hamlesinin taze ideallerinin gelişini haber veren savrulmalar ve kafa karışıklıkları üretir.

Bu yarış [serüvene dayalı yarış], gerçekte olanlarla olabilecek olanlar arasındaki gerçek karşıtlığa demirlediği sürece ve geçmişin emniyetli ve rahat alanlarının ötesinde bir serüven dinamizmi üretebildiği ölçüde gücünü korur. Serüvensiz, serüven ruhundan yoksun bir medeniyet, eninde-sonunda tam bir çöküşe doğru sürüklenir.

İşte bu nedenledir ki, söylenmiş ve yapılmış en iyi'nin bilgisi olarak kültür tanımı, atladıkları, ıskaladıkları açısından tehlikeli bir kültür tanımıdır. Sözgelişi bu kültür tanımı, geçmişin büyük başarılarının, geçmişin serüvenleri olduğu muazzam hakîkatini ıskalar. Oysa, yalnızca serüven dolu bir ruh, geçmişin azâmetini anlayabilir. Parlak günlerinde geçmişin edebiyatı, büsbütün bir serüvendi. Aşil, Sofokles, Euripides, düşünce dünyalarında serüvenci kişilerdi. Bu oyun yazarlarının oyunlarını, dünyayı yeni şekillerde anlama ve ürettikleri duyarlığı keşfetme kaygısıyla okumadığınız zaman, onların değerini oluşturan canlılığı ve ruhu yakalayamazsınız. Ancak serüvenler, yalnızca

serüvenci bir ruha sahip olan kişiler için bir anlam ifâde eder. Dolayısıyla ölü, kuru bir geçmiş bilgisi, bu bilgi/lenme/nin vereceği mesajın bütün değerini yitirmesiyle sonuçlanır. Canlı bir medeniyet, bilgilenmeyi gerektirir; ama bilgilenmenin ötesinde, gizli olan bir şeydir.

4.4.4. Üçüncü metafizik ilke, Münferitlik [Bireysellik, Nev-i Şahsına Münhasırlık] ilkesi olarak nitelendirilebilir. Bu ilke, Uyum doktriniyle ilgilidir. Bu ilkenin atlanması, öyle sanıyorum ki, bu doktrin konusunda yapılan geleneksel tartışmalardaki en büyük boşluktur. Gerçekten de son zamanlarda, duyumcu algı doktrininin hükümferma olmasıyla birlikte, muazzam bir tecrübeyi karakterize eden modern Uyum (Harmoni) görüşü, en düşük seviyesine düşmüştür. Bu duyumcu doktrin, dikkati, büyük önemi haiz görece çıplak nesnelerden ibâret olan tecrübe'deki yalnızca niteliksel uyum üzerinde yoğunlaştırır. Uyum'un tatbik edilebileceği kompleks, yalnızca zamansal-mekânsal duyular örüntüsü olarak algılanır. Böylesi bir kompleksten doğan bir Uyum kavrayışı, evcil, müphem, görünüşü ve niyeti bakımından kusurlu, bayatlamış bir görüşe dayanır. En iyi durumlarında, yalnızca yabancılık duygusunu canlandırır; en kötü durumlarında ise, önemini büsbütün yitirir. Duygu dünyasının derinliklerini kışkırtabilecek coşkulu, güçlü unsurlardan yoksundur. Şuurdaki önemine rağmen duyu-algısı, tecrübenin yapaylıklarına ve yüzeyselliklerine ait bir olgudur. Aristocu ilk cevherler doktrininin en büyük zararı verdiği nokta, işte burasıdır. Zirâ, bu doktrine göre hiçbir ilk cevher, herhangi bir tecrübe hadisesinde gözlemlenen nesneler kompleksine giremez. Dolayısıyla ruhun nitelikleri, üniversallerle sınırlandırılmıştır. Oysa, benim burada geliştirmeye çalıştığım metafizik sisteme göre Aristocu doktrin, tamamıyla yanlıştır. Geçmişe ait münferit, gerçek olgular, şimdi'deki yakın tecrübemizin temelini teşkil ederler. Bunlar, hadisenin doğduğu gerçekliktir; tutkularını kendisine doğru yöneltti̇ği amaçlarını tevârüs ettiği duygu kaynağını kendisinden aldığı gerçekliktir. Tecrübenin temelinde, münferit gerçekliklerden doğan ya da onlara doğru yönelen duygu med-ceziri vardır. Dolayısıyla, tecrübenin gücü için, her birinin kendine özgü önemi hâiz olduğu münferit bir "o"su olan bileşen faktörlerini ayırt etmemiz gerekiyor.

Hayatımızda, tevârüs gücüyle bir araya getirilen pek çok hadisenin birliği / bütünleşmesi olarak tecrübe edilen kalıcı mevcudiyetler hâkimdir. Bu tür

her bir münferit kalıcı mevcûdiyet, pek çok hadisesinin değişen niteliklerini birleştirerek bir araya getirir. Belki de o, sevdiğimiz ya da nefret ettiğimiz şeydir. Dolayısıyla, çıplak bir "o" vardır; şimdi'ye kadar uzanan, kendisini pek çok hadisesinden doğan duygu zenginliği üzerinde yoğunlaştıran geçmiş'in gerçek olgusudur bu "o". Tecrübedeki faktörler olarak bu kalıcı münferitlikler, duygu zenginliğini, amaç yoğunluğunu, geçmişin derinliklerine ait olan şeylerin kalıntılarını arkaplana iten düzenleyici gücü kontrol eder. Tabiî ki bu, Descartes'ın, kendi geliştirdiği doktrine göre, az-çok algılarımıza yapışan objektif gerçeklik'le (*realitas objectiva*) kastettiği şey olmalıdır.

Bu tür kalıcı münferitliklere şuurlu dikkati içeren kompleks bir tecrübe, duyular örüntüsünden doğan her şeyin çok ötesine geçen duygu zenginliğini derhal serbest bırakır. Büyük Uyum, arkaplan'ın birliğinde / bütünlüğünde irtibâtlanan kalıcı münferitliklerin uyumudur. Özgürlük fikrinin, yüksek medeniyetleri bu kadar meşgul ve tedirgin etmesinin nedeni budur. Çünkü hangi anlamıyla olursa olsun özgürlük, güçlü bir şekilde kendini-ifâde etme iddiasıdır.

Bir tecrübe hadisesinin vücuda gelişini oluşturan süreçle ilgili bir tartışma, kalıcı münferitlikler algısının, hadisenin sona erdiği nihâî Görünüş'e ait olması gerekir. Çünkü başlangıç aşamasında, geçmiş, çeşitli münferit hadiselerini harekete geçirebilme gücü nedeniyle süreci başlatır. Bu, kendisinden yeni bir hadisenin doğduğu Gerçeklik'tir. Süreç, Gerçeklik'le gerçekleştirilecek sentez için kavramsal bir konu sunan zihinsel kutbun harekete geçirilmesini kışkırtır. Sonunda, kavramsal değerlendirmelerle sentez gerçekleştirerek "dönüşmüş Gerçeklik" demek olan Görünüş ortaya çıkar. Görünüş, vurgu ve bir araya getirme süreçleriyle gerçekleşen bir basitleştirme işlemidir. Dolayısıyla kalıcı münferitlikler, duygusal ehemmiyetlerinin zenginliğiyle birlikte önplana çıkarlar. Arkaplanda ise, müphem bir duygusal tona sahip bir çevre sunan belirsiz hadiseler yığını gizlidir. Genel anlamda Görünüş, ilk Gerçeklik'ten üretilen bir Sanat eseridir. Görünüş, aslında Gerçeklik'te saklı duran irtibâtlara ve irtibât özelliklerine vurgu yaptığı sürece, Gerçeklik'le hakîkî bir ilişki içine girmiş olur. Ancak, bu arada Görünüş, Gerçeklik'te hiçbir karşılığı olmayan irtibâtlılıklar doğurur, yeni irtibât özellikleri üretir. Bu durumda tecrü-

be hadisesi, Görünüş'ün Gerçeklik'le irtibâtını büsbütün koparan bir yanlışlık içerir.

Bununla birlikte, her ne suretle olursa olsun Görünüş, kalıcı münferitlikler önplanına ve belirsiz hadiseler arkaplanına itilen Gerçeklik'in bir basitleştirmesidir. Duyu-algısı, Görünüş'e aittir. Görünüş, hakîkî ya da değil, kalıcı münferitlikleri işâret eden bir "şey" olarak yorumlanır.

Dolayısıyla, güçlü ve nüfûz edici bir Uyum tecrübesi, subjektif bir güçle birlikte, kalıcı münferitlikleri taşıyan bir önplana ve gerekli irtibâtı kuran bir arkaplana sahip bir Görünüş'tür. Hiç kuşkusuz ki Uyum, son kertede, niteliksel duyguların uyumudur. Ancak kalıcı münferitlikler, Gerçeklik'ten hiçbir duygu yüzeyinin gösterisinin üretemeyeceği uyumlu bir duygu gücünü harekete geçirmesini talep eder. Bu, bir entelektüel yorum/lama meselesi değildir.

Dolayısıyla, duygu güzelliğine ulaşmayı hedefleyen medeniyet, güçlü kalıcı şeylerin uyumunun hâkim olduğu Görünüşleri, üyelerinin tecrübesi haline getirebilmek için kendi sosyal ilişkilerini ve üyelerinin tabiî çevreleriyle ilişkilerini düzenlemelidir. Başka bir deyişle Sanat, kompozisyonunun oluşturucu ayrıntılarındaki münferitliğin üretimini hedeflemelidir. Yalnızca niteliklerin kompoze edilmesiyle yetinemez. Zirâ, bu durumda evcilleşir ve donuklaşır. Sahibinin tecrübesinde derin duygu patlamalarına başvuran ölümsüz Münferitlikleri gün ışığına çıkarabilmek için sanat, yaratmalıdır. Bu nedenledir ki, muazzam bir Sanat geliştirmiş büyük bir medeniyetin mensuplarına ölümsüzlük Görünüş'üyle kuşanmış bir dünya sunduğunu söylemek, hiç de bir paradoks olarak değerlendirilmemelidir. Görünüş'e takdim ettiği Münferitlikler [Kendine Özgü Ürünler ve Çabalar] aynı ölçüde bütün zamanlara aittir.

İşte büyük Sanat'ta bulduğumuz şey, tastamam böyle bir şeydir. Büyük sanatın kompozisyonunun ayrıntıları, kendine özgü bir şekilde, muazzam hayatını sürdürür. Kendi münferitliklerini iddia ederler, ama bütün'e de büyük katkı yaparlar. Bütün bu tür ayrıntılar, bütün'den azâmetiyle büyük bir saygı görür, ama kendi bireyselliğini şayân-ı dikkat bir şekilde korumayı sürdürür.

Örnek olarak, Gotik bir katedralin -mesela Chartres'in- anıtsal mimarisi, uyumu bastırır ve aşar. Gözü, yukarı doğru gökyüzünün sonsuzluklarına götürür; aşağı doğru ise, yatay olarak *altar* [iç dünya; iç benlik] *sembolizmine*. Ay-

rıntılarının güzelliğiyle dikkati celbeder ve insanı büyüler. Ama yine de, bütün'ün harikuladeliğini kavrayacak şekilde göze rehberlik ederek dikkati derinleştirir. Ancak, bu anıtsal ve muazzam mimari, medeniyete yaptığı bu büyük katkıyı yalnızca kendine özgü bir duygu zenginliği sunan özgün bireyselliğiyle yapmaz, yapamaz. Her ayrıntının kendine özgü kalıcı bir varoluşu vardır; ama bu ayrıcalığını, bütün'ün kompozisyonuna teslim eder.

Keza, uyumsuzluğun değeri, ayrıntıların bu güçlü bireyselliğinin sunduğu önemden doğar. Uyumsuzluk, bütün'ün parçalarının bireyselliğini temellendirmeye katkıda bulunduğu zaman bütün'ü pekiştirir. Kendilerine özgü varoluş iddialarına, empatik bir duygu katılımıyla katkıda bulunur. Bütün'ü, yalnızca niteliksel uyumun yol açtığı evcilleşmeden ve durağanlaşmadan kurtarır.

Ayrıca hakîkatin önemi de burada ortaya çıkar. İnancın hakîkati, hem bizatihî kendisi olarak, hem de sonuçları bakımından önemlidir. Ama her şeyden önemlisi, Görünüş ile Gerçeklik arasındaki hakîkî ilişkinin öneminin ortaya çıkmasıdır. Hakîkatteki büyük kusur, herhangi bir duygu gücünün, Gerçeklik'in iç yüzünden çıkarılabileceği gerçeğini sınırlamasıdır. Dolayısıyla yanlışlık, konuşma gücünün ötesindeki bir güzelliği ifâde edecek -sanki bir büyücünün değneği gibi- bir büyüyü yardıma çağırmaktan mahrumdur. Bu nedenledir ki, bir toplumun medeniyetinin, Hakîkat, Güzellik, Serüven ve Sanat'ın erdemlerine şiddetle ihtiyâcı vardır.

BEŞİNCİ BÖLÜM



BARIŞ / SÜKUNET

4.5.1. Buradaki tartışmamız Tarih'teki hususîliklerle, özellikle de Eflatun'un İdealar, Fiziksel Unsurlar, Ruh, Eros, Uyum, Matematiksel İlişkiler ve Kap'tan oluşan yedi tümelleri ile ilgili bir tartışma. Buradaki tarihsel atıflar, Batı Avrupa halklarını uygarlık geliştirmeye imkân tanıyan yedi genel fikrin diriltici hususîliklerini resmetmek amacıyla seçilmiş ve kümelendirilmiştir.

Son olarak kitabın bu dördüncü ve son kısmında sosyal hayatta müşterek olarak hayata geçirilmesinin medeniyeti teşekkül ettirdiği temel nitelikleri incelemekteyiz. Buraya kadar bu niteliklerden Hakîkat, Güzellik, Serüven ve Sanat'tan oluşan dört temel nitelik incelendi.

4.5.2. Burada hâlâ bir şeyler eksik. Bunu yeteri kadar kapsamlı bir şekilde açıklayabilmek oldukça zordur. Ayrıca bütün izdüşümleri açıkça ayırt edildiğinde ve ifşa edildiğinde bir abartı havası gözleniyor. Değiştirici bir aracı olarak şuurun kıyılarına sızıyor. Bir tür bir atmosfer olarak Eflatuncu Uyum fikrimize nüfûz etmiştir. Eros fikriyle bir bakıma yolları ayrılmıştır. Ayrıca Eflatuncu "İdealar" ve "Matematiksel İlişkiler"in "hayat ve hareket"ten yoksun olması nedeniyle onu öldürdüğü anlaşılıyor. Bunun ötesinde, Hakîkat, Güzellik, Serüven ve Sanat'ın izini sürmek acımasız, meşakkatli ve oldukça zor olabilir ve böylelikle İtalyan Rönesansı tarihin resmettiği gibi, medeniyetin bazı

temel niteliklerinden mahrumdur. Her ne sûretle olursa olsun, "incelik" ve "sevgi" nosyonları oldukça dar kapsamlıdır. "İncelik"in bir hususîleşme olarak ortaya çıkacağı daha genel bir nitelik kavramına ihtiyacımız var. Medeniyet fikrimizden -gerçekte izi sürülen- umarsız bencilliği çekip çıkarmak için bir şekilde diğer dört niteliği bir araya getirecek Uyumların Uyumu fikrinin peşine düşeriz. Tahripkâr altüst oluşu yatıştıran ve medeniyeti mükemmelleşmeye iten Uyumların Uyumu fikrini "Barış" / Sükunet olarak nitelendirebiliriz. Dolayısıyla Hakîkat, Güzellik, Serüven, Sanat ve Barış'tan / Sükunet'ten oluşan beş niteliği üyeleri paylaşan bir toplumu medenî bir toplum olarak tanımlayabiliriz.

4.5.3. Burada kastedilen Barış / Sükunet, negatif uyuşma idraki değildir. Ruhun "hayat ve hareket"ini taçlandıran pozitif bir duygudur. Bu, tanımlanması ve hakkında konuşulması zor bir konudur. Gelecek için bir umut değildir. Aynı zamanda şimdi'deki ayrıntılarla da bir ilgisi yoktur. Söze dökülmemiş ama değerleri koordine etmede harikulade olan derin bir metafizik fikrin doğuşu dolayısıyla duygu genişlemesidir. İlk etkisi, ruhun onunla ilgisinden doğan açgözlülük duygusunun ortadan kaldırılmasıdır. Dolayısıyla Barış / Sükunet, beraberinde şahsîliğin bastırılmasını getirir. İzafî değerlerin tersyüz edilmesi sözkonusudur. Barış / Sükunet, temelde Güzelliğin nüfûz edici gücüne tam bir güvendir. Bir anlamda başarının güzelliğinin, dar şeylerin tabiatını uzakta tutacağı hazineleri açan bir anahtardır. Dolayısıyla burada sonsuzluk idraki, sınırların ötesine başvuru sözkonusudur. Bunun duygusal etkisi, engelleyici altüst oluşu dizginlemektir. Daha doğru bir söyleyişle, bir yandan enerjinin fışkırmasını sağlarken, öte yandan da, parçalayıcı kırılmalardan kaçınmak için onları kontrol eder. Güzelliğin kendini-haklılaştırma teşebbüsü, aklın ayrıntıları ifşa etmekte başarısız kaldığı böyle bir durumda inancı devreye girdirir.

Barış / Sükunet tecrübesi, büyük ölçüde, amacın kontrolünün ötesindedir. Bir hediye olarak gelir Barış / Sükunet. Barışın / Sükunetin şaşmaz amacı ve kararlılığı, zamanla yerini, kolaylıkla gayr-ı meşru çocuğu Uyuşturmaya terk eder. Başka bir deyişle, "hayat ve hareket" niteliğinin yerinde, kendi tahribini sağlayan başka bir şey vardır artık. Dolayısıyla barış / sükunet, yasağın ortadan kaldırılmasıdır; yasağın getirilmesi değil. Geniş bir alanı kapsayan şuur-

lu bir ilgiden doğar Barış / Sükunet. Dikkatin alanını genişletir. Dolayısıyla Barış / Sükunet, "ben"in yok olduğu bir yerde, en geniş anlamıyla bir öz-kontrol çabasıdır ve ilgi, kişilerden çok daha geniş bir alana yayılan işbirliklerine yöneltilmiştir. Burada, ruhun üstlendiği itici güçten sözediyoruz; yoksa mantıksal fikirlerin yapay oyunlarından değil. Bu yapay ilgiler barışa / sükunete yardım eder ve aynı zamanda da barışı / sükuneti yaygınlaştırma çabasını kışkırtır. Aslında Barış'ın / Sükunet'in bir medeniyet için kaçınılmaz olmasının temel nedeni büyük ölçüde budur. Barış / Sükunet, dar görüşlülüğün önünde bir bariyer işlevi görür. Barışın / sükunetin meyvelerinden biri, Hume'un reddettiği insanlık sevgisidir.

4.5.4. Barışın / sükunetin anlamı, varlıkların tabiatında kaçınılmaz olarak varolan trajik meselelerle ilişkilendirilerek incelendiğinde çok daha açık-seçik bir şekilde anlaşılabilir. Barış / sükunet, trajediyi ve aynı zamanda da onun koruma altına alınmasını anlamaktır.

Mükemmelleştirilmiş bir idealin sonsuz olarak tekrarlanmasının medeniyeti gerçekten durduracak bir olgu olmadığını gördük. Ama böyle bir durumda, bayatlamanın ve donmanın zuhur etmesi önlenemez. Ve bu bitkinlik, sosyal grubun hiçliğe doğru sürüklendiği alttan alta nüfûz eden ve köksalan uyuşma durumundan başka bir şey değildir. Bu durumda, medeniyetin tanımlayıcı karakteristikleri önemlerini kaybederler. Belki büyük bir acı ya da şuur kaybı sözkonusu değildir. Yalnızca tedrici olarak bir felçleşme sürprizi belirir. Ama tüm bunların ötesinde duygu yoğunluğu yokolur.

Çöküş, Geçiş, Kayıp, Savrulma gibi olgular, Yaratıcı İlerleme'nin özüne ait olan olgulardır. Kafa karıştırıcı bir unsur olan Kendiliğindenlik tarafından yeni bir amaç yönelimi başlatılır. Yükselişleri, zirveye çıkışları ve çöküşe doğru inişe geçişleriyle kalıcı toplumlar, Uyum ve Tazelik atılımlarını bir araya getirebilen vasıtalardır. Tabiat'ın Uyumu'nun gerisinde, akışkan, esnek bir destek veren bir derinlik vardır; ve yüzeyinde, tatmin yollarına ulaşma amacıyla uyum ve çatışma gerilimi arasında gidip gelen sosyal açılım ve sıçrama çabaları sözkonusudur. Düşük fiziksel nesneler, uzun süreli kalıcı bir inorganik hayat sürdürebilirler. Öte yandan, hayvan hayatı ve temelde zihinsel olan bir şahsiyetin hâkim olduğu yüksek hayat biçimleri, doğum, gelişme ve ölümden

oluşan evrelerden geçen canlılık ruhlarını korurlar. Yüksek bir şuura ulaşılır ulaşılmaz, varoluştan alınan hazza, acı, patlama, kayıp ve trajedi duyguları karışır. Harikulade güzelliğin, müthiş kahramanlığın ve olağanüstü cesaretin yavaş yavaş yokolmaya yüztuttuğu bir ortamda Barış / Sükunet, kalıcılık sezgisi olarak kendisini hissettirir. Trajediye duyarlı olma duygusunu canlı tutar ve dünyayı, çöküşün ötesinde bir güzelliğin elde edilmesi çabasına ikna eden canlı bir aracı olarak görür trajediyi. Her trajedi, bir idealin açığa çıkmasını sağlar: "Ne olabilirdi? Ne olmuştu? Ve Aslında ne olabilir?" gibi soruları sordurtur. Güzelliğin korunaklı alanlarına yönelten bu diriltici güç, trajik kötü ile kaba kötü arasındaki farkı gün yüzüne çıkarır. Trajedinin sunacağı bu katkıyı idrak çabasına ait olan bu derûnî duygu, duyguların arınması demek olan Barış'tır / Sükunettir.

4.5.5. En derin Gençlik tanımı, trajedinin dokunmadığı Hayat'tır. Ve gençliğin en enfes çiçeklenmesi, hasar görmemiş tecrübenin mesafe katetmesinden çıkarılacak dersi bilmektir. Burada tartışılması gereken soru, Barış / Sükunet sezgisi, kendisini trajedide ifşa etmenin ötesinde kendisini nasıl ifâde eder, dışavurur, sorusudur. Açıktır ki, kişisel hayatın daha erken dönemlerine ilişkin yapılacak gözlemler, burada en açık delili oluşturur.

Gençlik, kişisel hoşnutlukların ve kişisel hoşnutsuzlukların bütün içtenlikle özümsenmesi hadisesiyle temayüz eder ve tefrik edilir. Acele haz, acele acı, acele kahkaha ve acele gözyaşı, acele bakım ve acele bakımsızlık, acele cesaret ve acele korku, gençliğin temel özellikleridir. Başka bir deyişle, gençlik, kendi işlerini ve işlevlerini hızla özümseme durumudur. Bu anlamda, gençliğin mutlu bir dönem olarak nitelendirilmesi, aceleci bir nitelendirmedir. Mutlu olmaktan çok, canlı bir dönemdir gençlik dönemi. Gençlikten çok gençlik anıları, daha iyi yaşanır. Çünkü hafıza, çok uç örnekler hariç, ışıltılı saatleri, parıltılı anları hatırlamaya daha mütemayildir. Gençlik, sözcüğün sıradan anlamıyla, hiç de sükunetli / barışçıl bir dönem değildir. Gençlik döneminde hüzün ve hayal kırıklıkları daha baskın ve daha yaygındır. Dolayısıyla, yarın yoktur; yaşayan bir felaket anısı da yoktur.

Gençliğin dar-görüşlülüğü, tecrübesinin kıtlığıyla örtüşür. Belki de tutarsız bilgilerle dolu bilgilenme çabasıyla birlikte gerçekleştirdiği eylemleri, çok

da aklı ererek, üzerinde düşünülerek yapılmış eylemler değildir. Dolayısıyla, tam etkileri bilinçli bir beklentinin çok ötesinde olduğu için gençlik için cömertlik ve zalimlik aynı ölçüde tabiîdir.

Gençliğe dair bütün bu nitelikler, herkesin bildiği şeylerdir. Modern sosyal literatür bolluğunun bu durumu köklü bir şekilde değiştirmesi beklenemez. Böyle bir açıklamanın burada yapılmasının nedeni, bu karakter özelliklerinin, hayatlarının her dönemindeki insanlar da dahil, her yaştaki bütün hayvanlara ait olduğuna dikkat çekmektir. Buradaki farklılıklar, yalnızca görece oranlarda gizlidir. Ayrıca, dilin enformasyonu taşımadaki başarısı, özellikle de eğitimli çevrelerde gereğinden fazla abartılır. Dil, bir hayli kaypak bir şeydir. Ayrıca, burada açıkça zikredilen şeylerle akraba olan birinci elden tecrübenin kusurunu hiçbir şey telafi edemez. Hume'un birinci dereceden izlenimlerin zorunluluğu doktrini, genelde, acımasız bir doktrindir.

Meselenin bir de öteki yüzü var: Gençlik, davranış güzelliği çağrılarına özellikle kuşkuyla bakar. Bunları, kendi kişiliğini göz ardı eden itici güçler olarak görür. Bu tür itici güçler, kendi çıkarlarını artırmaya katkıda bulunan şeyler olarak anlaşılır. Dolayısıyla gençliğin şahsî tecrübe arayışı, gayr-ı şahsîliğini ve unutkanlığını günyüzüne çıkarır. Gençlik, tutkularıyla, kendisini unutur. Elbette ki, her zaman geçerli değildir bu. Çünkü genç/lik âşık olabilir. Oldukça bol olan daha iyi bir tabiat testi, aşkın, bencillikten sadakate dönüşmesi örneğidir. Yüksek sevgi biçimleri, dar, bencilce içgüdüleri çözer ve çökertir. Yalnızca şiirsel, metinsel ya da psikolojik versiyonlarıyla edebî bir dil ilgisi meselesi olarak değil, gerçek bir bilgi ile Güzelliğin iskân ettiği yerde Gençlik bir kez yakalandığı zaman, gençliğin kendini kuşatması artık mutlaktır. Bu durumda, vizyon yavaş yavaş kaybolabilir. Bir ışıltıyla bilinci tersyüz edebilir. Bazı kişilik özellikleri, bunun dikkatini celbetmesine izin vermezler. Ancak gençlik, herhangi bir şahsî tatminin ötesinde uzanan ideal amaçlarla gerçekleştirilen ruhun faaliyetlerinin bir uyumu olan Barış / Sükunet vizyonuna sahip olmaya özellikle yatkındır.

4.5.6. Medenî toplumların gücü ve canlılığı, yüksek amaçları elde etmenin değerli bir çaba olduğu genel duygusuyla korunur. Güçlü ve canlı toplumlar, belli abartılı, sıra dışı hedeflere yelken açarlar. Böylelikle insanlar, şahsî

doyumların emniyetli alanının ötesine yolculuk yapabilirler. Bütün güçlü ilgiler, kolaylıkla gayr-ı şahsîleşebilir; iyi bir iş arayışı öne çıkabilir. Bu tür bir başarıya ulaşmada, yani saygıya değer bir şey tarafından gerçekleştirilen Barış'ta / Sükunet'te, bir uyum arayışı duygusu vardır. Bu tür şahsî tatminler, kişiselliğin ötesinde bir amaçtan doğar.

Bunun tersi bir eğilim de, en az bunun kadar dikkate değerdir: Bencilce bir şöhret -olma- arzusu -son zaaf-, sosyal itkinin tersine dönmesidir ama yine de böyle bir şeyin gerçekliğini kabul eder. Bu eğilim, kendisini, önünde insanlığın titrediği bir fatihin kariyerinde olduğu kadar çocuk-hayatının gelişigüzelliklerinde gösterir. En geniş anlamıyla bu, sempati isteyen bir çığlıktır. Burada, her bir tecrübe eyleminin her şeyin kendine ait olduğunu iddia eden merkezî bir gerçeklik olduğu duygusu sözkonusudur. Bu tür iddiaların tatmini hariç dünya bir meşrulaştırma kaygısına sahip olmayı gerektirmez. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken nokta, hayranlık uyandırıcı bir dikkat çekme arzusu, bu arzunun iletileceği bir izleyici kitlesi olmadığı sürece boşuna bir arzudur. Sıklıkla resmedildiği gibi duygu patolojisi, şöhret adına izleyicinin tahrip edilmesinden oluşur. Tabiî bir de, nihayet yüksek bir amaçtan yoksun olan bir hükmetme coşkusu vardır. Yönelimlerinin nüfûz ettiği insan davranışının karmaşıklığı, sonsuzdur. Tam da burada iyi gidecek ve dikkat çekilmesi nokta şudur: İnsanın serüven tutkusu, herhangi tek bir hadisenin ötesinde saygıyı hak eden bir *şeyler şeması* varsayar. Ne kadar aykırı olursa olsun, şeyler şemasının önünde tutkuyla durmanın yanı sıra bir de melekelerin kullanılmasından gelen bütünüyle kişisel bir haz vardır. Bu, uyuşmadan apayrı bir şey olan ruhun bencilliğe geri dönüşünü amaçlayan bir son durum daha mevcuttur. Burada, aykırılığın Barış / Sükunet sezgisine tam nerede zarar vermeye başladığını belirleyecek analizin ötesinde bir şeydir bu. Milton'ın şu sözü vardığımız sonucu çok iyi özetler: "Asil bir kafanın son zaafı".

Şöhret, soğuk ve katı bir olgudur. Aşırı barış / sükunet coşkusu ile aşırı bencillik arzusu arasındaki bir diğer mola yeri, özel münferit şeylere duyulan sevgi ve tutkudur. Böyle bir sevgi, sonlu gerçeklik için gerekli olan bir kemaldir ve bütün gerçeklikler, bir şekilde, sonludur. Anne'nin sevgisi gibi sevginin en uç örneklerinde, mükemmel bir sevgi arzusu olarak bütün kişisel arzular,

sevilene aktarılır. Burada kişisel hayat, açıkça kendi ötesine geçmiştir; ama hususî gerçekliklerle belli, kesin sınırlı ilişkiler kurarak. Bu, kısmen, ayrıntıların münferitliğinin objektif görünüşün estetik değeri açısından taşıdığı öneme dayanır. Bu konu daha önce tartışılmıştı. Şahsî sevginin bu yönü, bencil mutluluk şartına sıkı sıkıya bağlıdır.

Ama ebeveynlerin çocuklarıyla ya da evlilik ilişkisi gibi bazı konum yakınlıkları, sevilen objenin potansiyellerinin kendisini dostça bir Kâinat'ın içinde bulan bir iddia olarak tutkuyla hissedilen kendini-adama sevgisi üretebilir. Böyle bir sevgi, dünyanın uyumunun özel nesnelerde nasıl gerçekleştirilebileceği hakkında gerçekten yoğun bir duygudur. Bu, uyumsuzluğun yönlendirdiği güzel bir dünyada doğru galip olduğunda neyin vukû bulacağı hakkındaki duygudur. Bu, bu durumda, güzel bir sonuç için duyulan tutkulu bir arzudur. Bu tür bir sevgi, dikkati dağıtıcı, sinirleri gericidir. Ancak büyük bir karamsarlıkla karartılmadığı sürece Kâinat'ta derin bir amaç duygusu içerir, böylelikle bununla ilgili bir zafere ulaşır. Bu, Gençliğin tacı olan Barış / Sükunet ile Trajedi'nin temel bir mesele olan Barış / Sükunet arasında gezinen bir Eros duygusudur.

4.5.7. Sosyal hayatın genel sağlığı, formülleştirilen ahlâkî kavrayışlar ve formülleştirilen dinî inançlarla dinî kurumlar aracılığıyla gerçekleştirilir. Bütün bunlar, hayatın mükemmelleşmesinin sözkonusu münferit kişinin hayatının ötesine uzanan amaçlarda gizli olduğu doktrinini apaşikâr bir şekilde ifâde ederler.

Bu, elbette ki, hepsinin tümüyle tutarlı olmadığı büyük bir hususîleşme çeşitliliği sunabilen muazzam bir genelleştirme doktrinidir. Örnek olarak Cumhuriyet'in bütün gücünü, canlılığını oluşturan Romalı çiftçilerin yurtseverliğine bakalım. Elbette ki, Regulus, Kartaca'ya işkence yapmak ve insanları öldürmek için yeniden girmemişti; öte dünyaya ilişkin -ister Hıristiyan Cennet'i olsun, isterse Budist Nirvana'sı olsun- mistik fikirleri yaşatmak için girmişti. Regulus, pratik bir adamdı ve ideal hedefi, Roma Cumhuriyeti'ni bu dünyada yeşertmekti. Fakat bu amaç, onun münferit şahsiyetini aşıyordu, çünkü bu amaç için o, dünyevî sınırlarla sınırlı her doyumu bütünüyle kurban ediyordu. Ona göre, dünyada yalnızca kişisel tatminle ifâde edilemeyecek bir

şey vardı ve o yüzden kendi kişisel varoluşunu kurban ederek varoluşunun en zirve noktasına ulaşmıştı. Roma Cumhuriyeti'nin değerini tahmin etmekte yanılmış olabilirdi. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta şusur: Regulus, bu inancıyla kendisini kurban etmiş ve böylelikle muazzam bir şahsiyete kavuşmayı başarmıştı.

Regulus, bu tahmininde, hiç de istisnai bir kişi olmadığını ispatlamıştı. Sözkonusu davranışıyla, olağandışı bir kahramanlık göstermişti. Bu davranışının kıymeti konusundaki tahmini, büyük bir destek toplamıştı. Romalı çiftçiler, onunla hemfikirdiler. O yüzden, bütün tarihsel değişiklere rağmen, bu hadiseyi kuşaktan kuşağa aktardıkça insiyâkî duygu patlaması varlığını ve etkisini sürdürdü.

Ahlâkî kodlar, bu kodlarla ilgili olarak geliştirilen abartılı iddialardan bir hayli zarar görmüştür. Dogmatik yanlışlık, burada yapabileceği en büyük kötülüğü yapmıştır. Bu tür kodlar, Tanrı tarafından ulaşılamayacak bir dağın tepesine konmuş; ya da bir Aziz tarafından bir mağaraya hapsedilmiş; kendisine kutsallık atfeden Despot bir yönetici tarafından dokunulamaz bir taht'a yerleştirilmiş yahut da atalar tarafından hikmetinden sual olunamaz bir şekilde ulaşılamaz bir yere yerleştirilerek aslında bütün bu davranışlarla en düşük bir noktaya getirilmişti. Her durumda da, her bir ahlâkî kod, ıslah edilemez bir derekeye düşmüş ve ne yazık ki, ayrıntılarda birbirleriyle ya da bizim mevcut ahlâkî kurumlarımızla uyuşmayan bir nitelik arzeder hâle getirilmiştir. Sonuç, ahlâk adına hukukî sistemdeki apaçık zorbalıkların arındırılmasına yol açan yaşlı insanların "azizce" davranışları nedeniyle dünyanın tam bir şok yaşaması ya da gülünç duruma düşmesi olmuştur. Dolayısıyla bazı Kutsal/laştırılan Yasalar, medeniyetle uyuşmazlar.

Bu ahlâkî kodlar, yakın çevrenin sosyal şartlarına göre değişiklik arzederler: Arap çöllerinin "bereketli kıyı"larında belli bir tarihteki hayat, Himalaya Dağlarının eteklerindeki hayat; Hindistan'ın ya da Çin'in yaylalarındaki hayat; büyük bir nehrin deltasındaki hayat birbirlerinden oldukça farklıdır. Aynı şekilde, mülkiyet, aile, evlilik, cinayet, Tanrı gibi sürekli tartışılan eleştirel kavramların anlamları değişken ve müphemdir. Belli bir "çevre"de [medeniyet'te], belli bir aşamada uyumlu bir tatmin ölçütü olan davranış biçimleri,

başka çevrelerde, başka aşamalarda tahrip edici boyutlarda kötü bir görünüm arzeder. Her toplumun kendine özgü bir mükemmellik biçimi vardır ve bu aşamada kaçınılmaz olarak belli kusurlara sahiptir. Dolayısıyla, yeryüzündeki, her gezegendeki ve her yıldız-sistemindeki varlıklar için makul olan davranış biçimlerinin ayrıntılarını yeteri kadar kesin olarak bilebileceğini varsayan belli düzenleyici (regülatif) fikirlerin olduğunu iddia eden fikrin derhal bir kenara bırakılması gerekir. Bu, Kâinat'ın hedeflediği mükemmellik biçimlerinden birine ilişkin bir fikirdir. Bütün İyilik gerçekleştirmeleri sonludur ve kaçınılmaz olarak bazı gerçekleştirme biçimlerini dışlar.

Bununla birlikte, bu kodların ve tarih boyunca çeşitli toplumların yorumcularının tanık oldukları, sosyal bir mükemmelleşmeye ulaşmayı hedefleme girişimleridir. Bu tür bir gerçekleştirilmiş bir olgu, bütün çağların hazinesi olan şeylerin tabiatındaki mükemmelliğe bağlı kalan bir olgu olarak algılanır. Bu, romantik bir düşünce değildir; Tabiatın bir gerçeğidir. Sözgelişi, Roma cumhuriyeti, bir anlamda durakladı ve çöktü; başka bir anlamda ise, Kâinat'ta inatçı bir olgu olarak durmaktadır. Yok olmak, varoluş (generation) sürecinde yeni bir işlev farzetmektir. Cumhuriyet'e bağlılık, varlığını sürdürebilmesi amacıyla kişisel tatminleri artırır. Şahsî sınırları aşan bu tür bir ideali onaylama çabası, bilge adamın kendi ruhunun efendisi olan kendi kaderiyle yüzleşebilmesi demek olan Barış / Sükunet idrakidir.

4.5.8. Bu, geniş kapsamlı toplum fikri üzerinde biraz durmayı gerektirir. Aşkınlık, yakın hadisenin fiilî durumundan, bir hadiseler toplumu ve toplamı olan şahsî varoluş fikrine doğru gerçekleşen bir sıçramayla başlar. İnsan hayatı açısından, ruh, bir "toplum"dur. Şahsî varoluşun geleceğine, geçmişindeki hüzün ve sevinçlerine, özenle bakmak, şimdi'nin fiilî durumunun sınırlarının ötesine taşan bir hissiyattır. Dolayısıyla şimdi'nin kendinde içkin olması nedeniyle "öteki"ni aşması gerektiği, bizzat şimdi'nin doğasında gizli olan bir hakîkattir. Ancak bu tabiat hakîkatine yapılması gerektiğinden daha fazla vurgu yapılması gerekmiyor. Gerçekleşen büyük uyumu genişletmek şuur üzerine kurulan ve varolan bir medeniyetin görevidir.

Ruhun dışında başka toplumlar ve toplumların toplumları da vardır. Hayvan bedeninin ruhun üzerinde özenle titremesi, onu koruyup kollaması hakî-

kati sözkonusudur. Aileler, aile kümeleri, milletler, varlık türleri, hayatı sürdürme ortak teşebbüsüne müştereken katkıda bulunan farklı türler vardır. Her biri birbirinden faklı olan bu "toplumlar", her biri kendi ölçüsünde, sadakat ve sevgi beklerler. İnsanlık tarihinde, bu beklentilere verilen karşılıklar, her münferit fiilî durumun kendisinin ötesine taşan zorunlu bir aşkınlıkları olduğu gerçeğini ortaya koyar. Her ferdin mutlak olarak kendini varetmesi, kendi kendine ayakta ve hayatta durması katı hakîkati, kendisinden kaynaklanan ve kendisine kaynaklık eden bir izafîlikle sınırlıdır, "bağlanmıştır". Çeşitli izafîlik damarlarının tahlili, bu sözkonusu dönemde olduğu gibi Kâinat'ın sosyal yapısının tahlilidir.

Her ne kadar, hususî ahlâk kodları, sözkonusu sosyal yapının hususî şartlarını az çok yansıtsa da, bu tür kodların tümünün temelini oluşturan oldukça genel ilkeler arayışına girmesi tabiîdir. Bu tür genel ilkeler, uyumları uyumlulaştırma çabalarını ve yegâne otantik gerçeklik olan hususî münferit durumları yansıtmalıdır. Bu genel ilkeler, uyumun genelliği ile münferitliğin önemine ilişkin ilkelerdir. Birinci ilke [uyumun genelliği ilkesi] "düzen" anlamına gelir; ikinci ilke ise "sevgi" demektir. Bu iki ilke arasında bir karşıtlık önerisi yer alır. Zirâ "düzen", gayr-ı şahsîdir; "sevgi" ise, her şeyden önce ve öte, şahsîdir. Buradaki antitez, münferit fiilî durumları artırmasına, yani tecrübenin gücünü gösterme başarısına göre görece bir önem kazanarak düzen tipleri sıralaması yapılarak çözümlenir. Ayrıca ferd'i [münferit olan'ı] bu çifte temel üzerinde sıralamak ve ölçümlemek, kısmen kendi tecrübesini kendinde mündemiç olan gücünden, kısmen de, yüksek dereceli düzen tipinin yaygınlaştırılmasındaki etkisinden yola çıkılarak gerçekleştirilir. Bu iki temel, bir yerden sonra, kısmen, birbirleriyle buluşur ve çarpışırlar. Barışın / sükunetin özü, tecrübesinin gücü, bu mutlak sezgi üzerine kurulan ve böylelikle bütün düzen kaynağının etkisini genişleten bu ferdîliktir [kendine özgülüktür].

Ahlâkî kod, kendisi için tasarlandığı çevrenin bu çevreyi tam bir mükemmelleşmeye iten evrimi teşvik eden ve yaygınlaştıran davranış biçimleridir.

4.5.9. Hakîkatin elde edilmesi, Barış'ın / Sükunet'in özüyle ilgili bir durumdur. Bununla, Barış'ın / Sükunet'in gerçekleşmesini sağlayan sezginin hedefi olarak Hakîkati içeren iç-irtibâtlılıkları bulunan Uyum'a sahip olduğu

kastedilir. Hakîkat'teki bir kusur, Uyum için bir sınırlamadır. Kendisinde yanlışlığın yol açtığı savrulmaları gizleyen Güzellik'te sığınılacak kâfî derecede bir emniyet yoktur.

Varsayımların doğruluğu ya da yanlışlığı, Hakîkat talebinde doğrudan konuyla ilgili asıl mesele değildir. Her varsayım, çelişik bir varsayıma boyun eğdiği ve bunlardan birinin ya da diğerinin mutlaka doğru olması gerektiği için; doğru varsayım kadar yanlış varsayım da vardır. Varsayımların bu çıplak "doğrulukları ya da yanlışlıkları", aklın (intellect) söylemsel ilgilerini etkileyebilen görece yapay bir faktördür. Barış'ın / Sükunet'in talep ettiği hakîkî gerçek, Görünüş'ün Gerçekliğe uyumlanmasıdır. Tecrübe hadisesinin kendisinden doğduğu Gerçeklik -kaçınılmaz, katı olgunun Gerçekliği- ile hadisenin kendisi aracılığıyla nihâî münferitliğini [kendine özgülüğünü] kazandığı Görünüş -basitleştirme, değerlendirme, tahavvül ve beklenti yoluyla Kâinat'a uyumlanan Görünüş- vardır. Görünüşün Gerçeklikten ayrıştırılması, kopartılması duygusu, serüven ruhunu, hayatından çekip atan son tahripkâr güçtür. Bu durum, varoluşunun gerçek nedenini ortadan kaldıran medeniyetin çözülüşünü ve çöküşünü haber verir.

Bu uyumlanmayı ve onaylamayı yönlendiren bir zorunluluk yoktur. Mevcudiyetlerin görünüşlerinde hâkim olan duyu-algısı, kendi açısından şeyleri yeniden düzenler ve böylelikle tarif eder. Ayrıca, duyu-algısının ürettiği Görünüş hakkında da yalnızca kör bir gerçek yoktur. Kendi tabiatı itibariyle duyu algısı, bir yorumdur ve bu yorum, belki de büsbütün yanıltıcıdır. Eğer Görünüşün Gerçekliği zorunlu olarak teyit etmesi sözkonusu olmuş olsaydı, o zaman Ahlâk yok olurdu. Parçaları zorunlu olarak birbiriyle ilişkili olan çarpım tablosunun bir ahlâkı yoktur. Keza bu durumda Sanat anlamsız bir terim olurdu. Çünkü sanat, bir amacı ve amacın yetkin olması hakîkatini varsayar. Sanat, bir serüven meselesidir.

Burada tartışılan mesele, Kâinat'ta, Görünüş'ün Gerçekliği teyit etmesini sağlamaya dönük genel bir saik oluşturan bir faktörün varolup varolmadığı meselesidir. Bu saik, o zaman, burada sözkonusu olan husussî görünüş için geçerli olan bu tür bir hakîkati elde etme amacını iknaya çalışan her bir hadisedeki sözünü ettiğimiz faktörü oluşturacaktır. Her bir husussî görünüş için

geçerli olan bu tür bir hakîkat kavramı, görünüşün, kendisinden doğan gerçekliğe yabancı olan unsurlardan oluşan unsurların ihata edilmesiyle inşa edilmediği anlamına gelecektir. O hâlde, görünüş, bir genelleştirmedir ve vurgulama çabasının benimsenmesidir; ama gerçeklikte karşılığı olacak bir uygulama olmaksızın belli niteliklerin ve ilişkilerin ithal edilmesi değildir. Bu hakîkat kavramı, aslında, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin dış yüzeyinde gözlenen Görünüş doktrininin reddidir. Bu, Kant'ın "sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkün olabilir?" sorusuna verdiği cevabın reddidir. Bu, en azından, Kant'ın sözkonusu kitabına açıkça almadığı koruyucu sınırların dahil edilmesidir.

4.5.10. Bu soruya verilecek cevap, münferit tecrübenin kendileri aracılığıyla yorumlandığı faktörlerin incelenmesine dayanmalıdır: Her hadisenin kendisinden doğduğu yeni yaratılan uyum ve uyumsuzlukları sunan pek çok hadiseden müteşekkil bir dünya olan eski Dünya'nın; kendisi aracılığıyla uyumsuz faktörlerin gereksiz kabul edildiği o kolay Uyuşma yolunun; kavramsal tecrübenin inşasında kilit rol oynayan zihinsel kutbun faaliyetini, uyumsuzluğu kaybolmaktan kurtaran duygu örüntülerine dönüştürmesi olgusunun; zihinsel eylemin kendiliğindenliğinin ve geçerlilik duygusu yoluyla ikna ediciliğinin; bilincin seçmeci mahiyetinin ve daha derin duygu kaynaklarını belirginleştirememesinin; gerçek hadiselerden çıkarılacak bir aracının ve bu aracının gerçekleştirdiği bir varoluşun olmadığının; herhangi münferit bir hadisenin ötesinde bir değere sahip olan pek çok hadisenin -örneğin ruhun, kâmil hayvanın, sosyal bir hayvanlar kümesinin, maddî bedenin, fiziksel dönemin- birliği duygusunun; yakın münferitliğin elde edilme çabasının incelenmesi.

Bu faktörler kümesinden çıkarılan önerinin gerekçesi, birinci-dereceden yaşanan tecrübenin doğrudan izahına yaslanmalıdır. Bunlar, bir argümanın sonucu değildir ve olmamalıdır. Çünkü bütün argümanlar, sonuçlardan daha önemli ve temelli öncüllere dayanmak zorundadır. Temel fikirlere ilişkin bir tartışma, ancak bu fikirlerin tutarlılıklarını, bağdaşabilirliklerini ve bütün bunlarla buluşmasından kaynaklanan hususîliklerini ve hususîleşmelerini açığa çıkarma amacıyla yapılabilir.

Yukarıdaki metafizik fikirler dizisi, insanlığın uygun bir şekilde yorumlanan sıradan ve ortalama tecrübesine dayanır. Bununla birlikte, bir ölçüde istisnai olan hadiselere ve tecrübe biçimlerine başvurma çabasında gizli olan bir başka fikirler dizisinin varlığı da sözkonusudur. Şu anki bilinçli insanlık tecrübesinin ortalama düzeyi, bir zamanlar, insanoğlunun ataları arasında müstesna bir olgu olarak değerlendirilebilecek bir düzeydir. Dolayısıyla, ortalama düzeyimizin üstünde olan doğrudan verdiğimiz yargılarımızla oluşan tecrübe biçimlerimize başvurmamızı böylelikle gerekçelendirmiş ve haklılaştırmış oluyoruz. Bu tecrübe biçimlerinin tedrici olarak oluşması ve insanlık tarihi üzerindeki etkisi, tarihe başvuran bu kitabın başlıca ana konularından biriydi: Bu kitap boyunca yaptığımız tartışmalarla Sanatın gelişimini, Hakîkat ve Güzellik arayışı sürecinde tedrici olarak yücelişini, aşkın bütün'ün ihata eden bencil amacın böylelikle ulvî bir dereceye yükselişini, aşkın amaç'ta mündemiç olan gençlik aşısını ve ruhunu, trajedi duygusunu, kötülük duygusunu, elde edilen mükemmelliğin ötesine taşan Serüven'in ikna edici gücünü ve nihayet Barış / Sükunet duygusunu inceledik.

4.5.11. Bu aşamaya kadar geliştirildiği şekliyle medeniyet kavramı, henüz mükemmelleşmiş bir kavrâm olmaktan oldukça uzaktır. Hiçbir mantıksal argüman bu boşluğu[n nereden kaynaklandığını] ispat etmeye kâfî değildir. Bu tür argümanlar, metafizik kurumların şuurlu bir şekilde hayata geçirilmesi sürecinde yalnızca yardımcı unsurlardır: *Non dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum.* Kardinal Newman'dan[37] iktibas edilen bu söz, her metafizikçinin mottosu olmalıdır. Metafizikçi, maymun-vârî şuurunun belli belirsiz ışıltıları arasında ve sözlüğe dayalı konuşma dilinin ötesinde bütün akıl yürütmelerde gizli olan öncülleri araştırır. Metafizikçinin spekülatif yöntemleri tehlikelidir, kolaylıkla türlü sapkın durumlara yol açabilir. Elbette ki, aynı şey, Serüven için de geçerlidir; ancak Serüven, medeniyetin özüne ait bir şeydir.

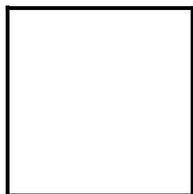
Medeniyet kavramının kifayetsizliği, Serüven, Heyecan ve Sükunet için zorunlu bir duygu olan mevcut Aşkınlık fikriyle ilişkilidir. Bu duygu, kendisinin anlaşılabilmesi için, *Bir* olarak Kâinat'taki bir Serüven kavramına dahil

---

37. *Grammar of Assent.*

edeceğimiz Eros fikriyle tamamlamamızı gerektirir. Bu Serüven, bütün hususî hadiseleri kuşatır, ihata eder; ancak fiilî bir hakîkat olarak onların hepsinin ötesinde durur. Bu, bu haliyle, Eflatun'un Kap'ının tamamlayıcısıdır; ama tam karşıt konumda yer alarak tamamlar Eflatun'un Kap'ını; fakat yine de aynı ölçüde şeylerin birliğinin / bütünlüğünün temin ve tesis edilmesi için gereklidir. Her ne sûretle olursa olsun, bu Eflatun'un tam karşıtı olan bir şeydir. Kap, bütün formların / sûretlerin temelidir: Hayata geçirilmesi gibi bir iyilik imkânı sunan bütün mümkün şeylerin canlı arzusu olan Eros'u içeren Serüven'in Birliği. Eflatuncu Kap, boştur; bütün münferit hadiselerden soyutlanmıştır. Serüvenin Birliği, bileşenleri arasında, her biri, ait oldukları şahsî ya da sosyal hakîkatin önemiyle birlikte bütün münferit gerçeklikleri içerir. Bileşenlerdeki bu münferit önem, Güzelliğin özüne aittir. Bu Üstün / Yüce Güzellik'te, Serüven'i Görünüş'ün Birliğine tahavvül eden Gerçeklik, her bir hak ettiği ilgi ve dikkati telaffuz edecek ilerleyen dünyanın gerçek hadiselerine ihtiyaç duyar. Böylelikle tatmine ulaşan bu Görünüş, konumunu teyit ettirmeyi başaran Kâinat'la birlikte nihâî Güzellik'tir. Bu Güzellik, Zamansal [Temporal = Geçici / Arızî] Dünya'nın İlerleme'sinden kaynaklanan canlanma ruhuna her zaman sahiptir. Bu, zirve noktasındaki Uygarlığa ait olan kendiniunutma aşkınlığının coşku ve heyecanını oluşturan bu bidayetten beri varolan Eros'u ve bu nihâî Güzelliği İçeren Büyük Hakîkat'in (Great Fact) içkinliğidir.

Şeylerin / mevcudiyetlerin mahiyetinin kalbinde daima gençlik rüyası ve trajedi mahsulü vardır. Kâinat'ın Serüveni, bu rüyayla başlar, trajik Güzellik'le sıçrama yapar. Bu, Coşku ile Sükunet'in buluşmasının / birleşmesinin sırrıdır -ıstırap, hedefine Uyumların Uyumu'na ulaşarak vâsıl olur. Bu Nihâî Hakîkat'in hakîkî / yakîn tecrübesi, Gençlik ve Trajedi'yle birleşmesiyle birlikte oluşan Sükunet duygusudur. Dünya, bu yolla, birbirinden farklı hadiseler için mümkün olan mükemmelliklere doğru [giden yolda] ikna gücünü kazanır.



indeks

